Ort. 1974/nr. 1.

DUMNEZEU ESTE LUMINA

(I Ioan I, 5)

de Pr. Prof. D. STĂNILOAE

Am încercat în studiul «Dumnezeu este iubire», publicat în nr. 3/1971 al revistei «Ortodoxia», o apropiere de înțelegerea însușirilor așa-numite *naturale* sau *ontologice*, ale lui Dumnezeu, în baza caracterului Său personal-treimic.

Vom încerca acum același lucru cu însușirile Sale numite *spirituale*.

Aceste însușiri, în măsura în care le cunoaștem și înțelegem, sînt alte forme ale coborîrii lui Dumnezeu în relația cu lumea relativă, concomitent cu păstrarea absolutității Sale. Ele se deosebesc de însușirile ontologice, prin faptul că primele sînt creatoare de ființă, de structuri, pe cînd ultimele au mai mult efecte de spiritualizare și de armonizare a lumii. Fără îndoială, deosebirea e destul de aproximativă. În ele însele, ca aspecte ale absolutului în sine, ba chiar ca aspecte ale raportului Lui cu lumea, însușirile ontologice au și un caracter spiritual, precum însușirile spirituale au și un caracter ontologic, căci Dumnezeu este subiectivitate pură și în același timp ontologică. Caracterul spiritual al însușirilor ontologice a fost pus în relief în prezentarea lor de mai înainte. Caracterul ontologic al însușirilor spirituale se arată în faptul că atotștiința, atotînțelepciunea, atotsfințenia, iubirea desăvîrșită a lui Dumnezeu implică existența perfectă a Lui, care fiind existență prin sine, are în sine atotștiința, atotînțelepciunea, atotsfințenia, iubirea desăvîrșită. Făpturile care n-au decît o existență relativă, pe care o primesc de la Dumnezeu, sînt prin fire mărginite și în însușirile lor spirituale.

Toate însușirile lui Dumnezeu formează în El însuși un tot indistinct, exprimînd împreună caracterul Lui de subiect absolut, iar ca raporturi diferite ale acestui absolut cu lumea, ele se presupun și se implică reciproc.

Precum însușirile ontologice ale absolutului în sine sînt apofatice, iar ca aspecte ale raportului acestuia cu lumea sînt catafatic-apofatice, așa este și cu însușirile spirituale.

1. — Dumnezeu *este atotștiutor*, pentru că este existența totală sau existența din care se explică existențele nedepline, care ca atare toate își au sensul în El. Lumina reprezentată prin atotștiință este lumină prin sine și ea le luminează pe toate. Cine se cunoaște pe sine și relația sa cu celelalte existențe, are o mai deplină existență, întrucît se trăiește pe sine conștient. Dumnezeu ca existență perfectă nu poate fi lipsit de această însușire a unei existențe de supremă complexitate și bogăție. Pe de altă parte trebuie să existe o conștiință în care toate își descoperă sensul lor ultim, căci altfel toate ar fi fără rost. Iar întrucît ele au un sens care poate fi cunoscut în mod desăvîrșit de o conștiință supremă, ele trebuie să-și aibă și existența în puterea creatoare a acestei conștiințe.

Cunoașterea este o relație mai completă a celui ce cunoaște cu ceea ce cunoaște. Lipsa luminii sau cunoașterii echivalează cu o trăire oarbă a realității, cu o

lipsă de bogăție interioară. Dar lipsa cunoașterii înseamnă totodată lipsa iubirii ca elan de a cunoaște, precum necunoașterea privează iubirea de temeiurile ei.

Atotștiința divină este pentru noi neînțeleasă în referirea ei la Dumnezeu însuși. Ne dăm doar seama că privită în aplicarea ei la raportul lui Dumnezeu cu El însuși, ea înseamnă formal că Dumnezeu se cunoaște pe Sine întreg și deplin. Dar ce înseamnă conținutul lui Dumnezeu la care se referă această atotștiință, nu înțelegem. Deci nici conținutul acestei atotștiințe în referirea ei la Dumnezeu în Sine.

O mare dificultate în calea înțelegerii cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu stă în faptul că cunoașterea lui Dumnezeu fiind totală, iar El fiind infinit, ar trebui ca și această cunoaștere să fie infinită. Dar noi nu putem înțelege o cunoaștere infinită în act. De aceea Karl Barth evită să se ocupe cu cunoașterea de Sine a Lui.

Teologia catolică afirmă însă infinitatea cunoașterii lui Dumnezeu cu privire la ființa Sa: «Din infinitatea puterii Sale de cunoaștere, urmează că El epuizează deplin cunoștibilitatea Sa și prin aceasta se cuprinde pe Sine însuși» (Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, 1952, p. 47).

În ce privește făpturile, Barth afirmă că cunoașterea lui Dumnezeu este mărginită, pentru că și existența lor este mărginită. El zice: «Cel mai simplu lucru care trebuie spus în legătură cu *atotștiința*, este că cunoașterea lui Dumnezeu e, după cuprinsul ei, o cunoaștere atotputernică și atotcuprinzătoare. Căci dacă Dumnezeu este în puterea Sa infinit, domeniul cunoștibilului este pentru noi, fără îndoială, infinit, dar pentru Dumnezeu, care știe tot, este un domeniu finit, epuizat și mărginit prin cunoașterea Sa. Ceea ce e simplu posibil și ceea ce nu ființează, există în modul său propriu. Dar cunoștința lui Dumnezeu indică granița a ceea ce există. Și de aceea cunoștința lui Dumnezeu, tocmai întrucît cuprinde totul, adică tot ce există, e o cunoștință finită, mărginită — nu din afară, ci de la sine însuși. Lui nu-i este pusă nici o graniță». Și Barth citează din Fericitul Augustin: «Omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientia eius incomprehensibilis non est» (*De civitate Dei*, XII, 19). (Dogmatik II, 1, Vierte Auflage, Zollikon Verlag, Zürich, 1958, p. 622).

Dimpotrivă, teologia catolică lasă să se înțeleagă că cunoștința lui Dumnezeu este infinită în toate privințele, deci și în privința făpturilor. Aceasta o afirmă pe baza învățăturii catolice, că puterea de cunoaștere a lui Dumnezeu este pururea întreagă în act, deoarece la Dumnezeu nu există trecere de la potență la act. «Conciliul Vatican (I) spune de Dumnezeu că este infinit în puterea Sa de cunoaștere (intellectu infinitus) D. 1972». Pe de altă parte, «cunoștința lui Dumnezeu este numai actuală, întrucît Dumnezeu este pură realitate existentă (actus purus). În cunoștința Sa nu e trecere de la potență la act, nu există habit, nu există succesiune și progres de la cunoscut le necunoscut» (Ludwig Ott, *op. cit.*, p. 47).

Ni se pare că concepția lui Barth nu poate depăși ideea unei cunoștințe finite a lui Dumnezeu, prin faptul că el consideră cunoștința pe care o are Dumnezeu după asemănarea cunoștinței despre lucruri, după asemănarea «științei» cantitative. Iar învățătura catolică se află în imposibilitatea de a deosebi cunoștința ce o are Dumnezeu despre Sine de cunoștința ce o are despre lucruri, din cauza simplificării noțiunii despre Dumnezeu, din cauza identificării Lui cu un act total în care nu încape o complexitate de cunoaștere, de acțiune, de viață, în care voința are și ea un rol. După doctrina catolică, totul în Dumnezeu se află într-o eternă monotonie și identitate, deci nemișcare, chiar dacă zicem acestei monotonii act pur.

Față de Barth, credem că cunoașterea lui Dumnezeu privitoare la fapturi are o anumită infinitate, pentru că Dumnezeu le cunoaște în rădăcinile lor, în infinitatea divină și în chipurile lor în veșnică transfigurare și devenire în Dumnezeu cel infinit. Pe de altă parte, cunoașterea lui Dumnezeu este unită cu iubirea. Iar iubirea are în sine însăși o anumită infinitate. Dumnezeu se comportă în cunoașterea Sa cu iubire infinită față de cele cunoscute. În general, cel ce cunoaște o persoană, într-o comportare iubitoare față de ea, — și aceasta este adevărata cunoaștere —, nu o vede ca mărginită, căci persoana respectivă capătă pentru cel ce o iubește o valoare indefinită și-i deschide celui ce o cunoaște astfel noi și noi dimensiuni indefinite, deși pe de altă parte, acela distinge în ea ceea ce o deosebește de altele. Dumnezeu cunoaște persoanele create în interminabilele variații de raporturi între ele și cu lucrurile, dar mai ales le cunoaște în Sine însuși, deci în interminabile raporturi cu Sine însuși, ca cu Cel din care și în care ele se dezvoltă, se îmbogățesc. Le vede deci pe acestea în interminabile stări și urcînd trepte interminabile.

Dumnezeu se vede pe Sine cel infinit în ele și pe ele în Sine cel infinit. El își însușește, cunoscîndu-le, experiența lor despre Sine însuși ca Dumnezeu cel infinit, în care și din care ele se îmbogățesc. El cunoaște deci, cunoscîndu-le pe acestea, infinitatea Sa în două moduri: într-o trăire a ei prin El însuși și într-o trăire a ei de către aceste persoane. El le cunoaște pe acestea deschizîndu-se oarecum orizontului nelimitat, reprezentat de El însuși, sau trăind în orizontul acesta nelimitat, cu toată limitarea proprie ființei lor. El le cunoaște ca limitate și dezlimitîndu-se în același timp. El le cunoaște ca pe unele ce au devenit subiecte limitate ale lucrării nelimitate sau în continuă dezlimitare a lui Dumnezeu, sau suportînd lucrarea îndumnezeitoare, nelimitată, sau în continuă dezlimitare a lui Dumnezeu.

Chiar raporturile persoanelor cunoscute cu alte persoane și cu lucrurile variază necontenit, iar aceasta le aduce o necontenită schimbare de stări și de calități, o necontenită îmbogățire, și desăvîrșire. Ba, mai mult, chiar relațiile între componentele lucrurilor și între lucruri sînt într-o mișcare continuă și variată. Dumnezeu cunoaște în totalitatea ei lumea creată, care se modifică neîncetat. El o cunoaște mai ales prin cunoașterea determinării ei prin Sine însuși.

Pe de altă parte, persoanele și modalitățile de relații între componentele lucrurilor, între lucrurile înseși și persoane, păstrează în aceste raporturi mereu variate și de o complexitate ce nu va fi poate niciodată sesizată deplin de cunoașterea omenească, o anumită neschimbare și o anumită identitate specifică fiecăreia.

Poate că acest mod de cunoaștere a persoanelor create de către Dumnezeu, ne ajută să înțelegem și cunoașterea de Sine a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se cunoaște pe Sine ca o esență impersonală, ci se cunoaște în relațiile Sale interpersonale treimice. Cunoașterea aceasta este identică cu iubirea infinită a celor trei persoane întreolaltă. Dacă e greu să înțelegem concilierea între cunoștință și infinitate, nu e tot atît de greu să înțelegem concilierea între iubire și infinitate. Iar întrucît adevărata cunoaștere este cea îmbinată cu iubirea, putem înțelege într-un anumit grad, prin intermediul iubirii, concilierea între cunoaștere și infinitate. Fiecare persoană divină are o cunoaștere infinită despre celelalte persoane divine și despre Sine însăși în raport cu ele, pentru că infinite sînt și persoanele și infinită este și iubirea Lor întreolaltă. În același timp aceasta nu înseamnă lipsa distingerii unei persoane de către alta. În această iubire și cunoaștere Tatăl cunoaște pe Fiul etern ca Fiu, dar nu mai puțin infinit în filiația Sa, iar pe Sine se cunoaște ca Tatăl și numai ca Tată, dar nu mai

puțin infinit în cunoașterea și iubirea Sa față de Fiul. Fiul de asemenea cunoaște pe Tatăl ca Tată, dar nu mai puțin ca infinit în însușirea și iubirea lui de Tată. Iar pe Sine se cunoaște ca Fiu și numai ca Fiu, dar nu mai puțin infinit în iubirea Sa față de Tatăl. Infinitatea iubirii și cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu se conciliază prin urmare cu o anumită îmbrățișare de către fiecare persoană, a tot ce reprezintă ca specific celorlalte persoane și ea însăși în raport cu ele. Fiecare persoană divină este infinită, dar fiecare are specificul ei neschimbat și neconfundat cu al celorlalte și e sesizat ca atare de celelalte două persoane. Iubirea Fiului față de Tatăl e infinită, dar e o iubire specifică de Fiu, nu de Tată. Infinitatea cunoașterii fiecărei persoane de către alta se conciliază astfel cu o anumită distincție a acestei cunoașteri de către cunoașterea referitoare la altă persoană.

Dar în Fiul, Tatăl cunoaște din veci și pe cei ce vor fi în chipul Fiului și adunați în Fiul, deci cu aceeași iubire paternă infinită, ca pe niște fii care își însușesc, prin har, filiația și iubirea Fiului față de Tatăl.

Cele spuse pînă aci față de Barth sînt în măsură să facă înțeleasă, în oarecare grad, concepția catolică despre caracterul infinit al cunoașterii lui Dumnezeu, chiar și în raport cu făpturile.

Dar doctrina catolică despre actualitatea permanentă a infinitei puteri de cunoaștere a lui Dumnezeu în raport cu orice obiect, nu e în măsură să distingă cunoașterea de Sine a lui Dumnezeu, sau cunoașterea celor trei persoane divine între-olaltă, de cunoașterea făpturilor de către Dumnezeu, ci atribuie ambelor acestor cunoașteri același fel de infinitate.

Ortodoxia poate evita această confuzie prin doctrina sa despre deosebirea între ființa și energiile divine. Dumnezeu este infinit în puterea cunoașterii Sale, dar această infinitate în puterea cunoașterii o manifestă ca infinitate în act, numai în relațiile interpersonale treimice. Creînd realități finite, El și-a mărginit într-o anumită privință, nu numai actualizarea puterii Sale creatoare, ci și actualizarea puterii Sale de cunoaștere, restrîngînd această actualizare la măsura dimensiunilor finite și ale realităților create. Chiar dacă Dumnezeu știe de realități posibile de creat, dar necreate în fapt, sau de stări posibile ale realităților create, pe care acestea nu le realizează în fapt, acestea sînt tot limitate, căci Dumnezeu nu le poate înființa pentru a doua oară sau de mai multe ori. Iar cunoașterea acestor realități posibile, dar nerealizate, care au baza nerealizării lor deplin sau în parte în voința Lui, este și ea limitată.

Pînă aici are dreptate Barth și am putea spune că în afirmarea acestei autolimitări voluntare a puterii de creare sau de non-creare a lui Dumnezeu și deci de limitare a cunoașterii, e implicată acceptarea de către Barth a doctrinei despre deosebirea între ființa lui Dumnezeu și lucrările Lui necreate.

Dar în faptul că Barth nu vede în cunoașterea făpturilor de către Dumnezeu decît limita ei, nu și o anumită dezlimitare a ei, e implicată lipsa unei depline înțelegeri a raportului între lucrările lui Dumnezeu și între ființa Lui. Dumnezeu dezlimitează continuu cunoașterea Sa limitată cu privire la făpturi, pentru că face ca în existența lor limitată făpturile să aibă experiența tot mai clară a Sa, ca Dumnezeu nelimitat, face ca ele să trăiască, cu toată păstrarea limitelor lor, în orizontul nelimitat al lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu le cunoaște în act ca atare, datorită energiilor Sale necreate; El se trăiește pe El însuși în ele în planul energiilor Sale necreate în continuă actualizare, nerămînîndu-i străin modul în care El e trăit de ele, atrăgîn-

duc-le tot mai adînc în oceanul ființei divine, făcîndu-le subiecte în parte active, în parte pasive ale lucrărilor dumnezeiești, prin care ele se bucură de o înaintare și de o privire tot mai adîncă în oceanul dumnezeiesc.

Cu toate acestea, Dumnezeu deosebește cunoașterea Sa referitoare la fâpturile limitate, care se dezlimitează continuu în El însuși, de cunoaștere referitoare la Sine însuși, deosebește cunoașterea Sa în ele de cunoașterea Sa referitoare la Sine însuși, ca deosebit de ele, pentru că oricît de continuu și de adînc ar fi și ar deveni ele prezente în infinitatea Sa divină, sau oricît de prezent ar fi El în ele și ca atare s-ar cunoaște pe Sine în ele, totuși El se cunoaște pe Sine în Sine însuși altfel; se cunoaște că Cel ce poate face parte ființelor limitate de infinitatea Sa, dar nu în mod necesar. Oricît ar uni El făpturile cu Sine în iubirea Sa nelimitată față de ele, acestea rămîn totuși altfel unite cu cele trei persoane divine, decît sînt unite întreolaltă acele persoane, deci altfel cunoscute — din cauza limitei lor după ființă — decît se cunosc cele trei persoane divine între ele.

Noțiunea de cunoaștere finită nu se poate aplica cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu și nu se poate aplica, în sensul ei uman, nici cunoașterii lumii create de către El, din cauză că cunoașterea Lui nu are caracterul de cunoaștere a obiectelor în ele însesi. Numai noi avem o astfel de cunoaștere într-o anumită măsură în raport cu noi înșine, pentru că în cunoașterea de noi înșine, noi ne sesizăm în parte și ca obiecte, sau ne cunoaștem în funcție de obiecte. Atotștiința lui Dumnezeu despre Sine însuși nu are însă în nici un fel caracterul cunoașterii obiectelor, pentru că Dumnezeu însuși nu are deloc un asemenea caracter. Noi ne cunoaștem chiar pe noi înșine printr-o cunoaștere într-o oarecare măsură asemănătoare cunoașterii obiectelor, nu numai pentru că avem în noi și ceva asemănător obiectelor, ci și pentru că cunoașterea noastră de noi înșine este în funcție și de lucruri și de mărginirea lor, pentru că sîntem într-o legătură necesară cu obiectele. Iar cunoscînd obiectele, noi le separăm între ele pentru a le cunoaște și le separăm artificial de noi înșine și de legătura lor cu Dumnezeu. Dumnezeu însă, fiind numai subiect și deloc obiect, și cunoașterea Sa proprie neatîrnînd nici decum de cunoașterea obiectelor, nu se cunoaște pe Sine însuși cîtuși de puțin într-un mod definibil rațional. Iar fiind subiectul tuturor, pe toate le cunoaște legate de Sine, neseparîndu-le, în mod artificial, de Sine și necunoscîndu-le exclusiv ca obiecte. Nici ființa Sa nu e definibilă rațional, nici știința Sa despre Sine însuși, ba chiar nici știința Sa despre lume, deși și ceea ce e definibil rațional în lume își are baza în El. Chiar noi nu ne putem defini pe de altă parte ființa noastră subiectivă în mod total prin cunoaștere, pentru că ea nu e asemenea lucrurilor. Iar dacă noi nu ne putem defini ființa noastră în mod total prin cunoaștere, ci numai în parte, și nici știința noastră cu privire la noi înșine, pe Dumnezeu nu-L putem defini nicidecum în ființa Lui și deci nici atotștiința lui Dumnezeu în referirea ei la abisul subiectiv al ființei Lui[1]. Nu putem defini nici chiar știința Lui referitoare la lumea creată, întrucît El însuși este prezent și lucrează în ea, întrucît El nu separă artificial lumea de Sine pentru a o cunoaște.

---

1. Vorbind de cunoașterea de sine ca Dumnezeu a lui Iisus Hristos, Karl Rahner zice: «Această nemijlocită contemplare a lui Dumnezeu ... nu este altceva decît conștiința originară neobiectivabilă de Fiu al lui Dumnezeu (ungegenständliche Gottes bewusstsein)... întrucît această conștiință neobiectivabilă de Fiu al lui Dumnezeu nu este altceva decît lumina interioară ontologică ce însoțește această filiație». (*Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbst. bewusstsein Christi*, în «Schriften zur Theologie», V Band, 2 Auflage, Benzinger Verlag, Zürich-Köln, 1964, p. 237).

Din punct de vedere formal se poate spune că știința lui Dumnezeu referitoare la Sine însuși e cunoașterea reciprocă perfectă a persoanelor treimice. Aceste persoane sînt forma în care Dumnezeu își este Sieși obiect de cunoaștere. Subiectul în singurătatea absolută e un gol, care nu se poate cunoaște în nici o mișcare a Lui, pentru că nu are o asemenea mișcare, întrucît nu are spre ce să îndrepte o asemenea mișcare. Cunoașterea este referirea spirituală a unui subiect la un obiect. Numai prin această referire se cunoaște pe sine și se actualizează pe sine ca subiect. Dar cel mai mult se actualizează pe sine un subiect prin referirea la un obiect, care e o altă persoană, sau prin cunoașterea altei persoane, care se referă și ea prin cunoaștere la subiectul respectiv. Dumnezeu are un astfel de pol de referință perfectă în Sine însuși. El se referă la Sine însuși ca la alte persoane și aceste persoane se referă una la alta în mod reciproc, perfect. Tatăl se cunoaște în referirea Sa la Fiul, cunoscînd pe Fiul, cunoscîndu-se în Fiul, în mișcarea Sa continuă spre Fiul care e în Sine însuși, și în mișcarea continuă a Fiului spre Tatăl. Cunoașterea perfectă sau atotștiința perfectă a lui Dumnezeu constă în faptul că fiecare persoană divină cunoaște pe celelalte în Sine însăși ca pe Sine însăși, dar în calitatea lor de alte persoane. Prin aceasta fiecare persoană se cunoaște și se actualizează perfect și etern pe sine însăși. Aceasta datorită interiorității lor dinamice reciproce sau așa-zisei perihoreze. Dar interioritatea aceasta nu trebuie înțeleasă după asemănarea interiorității fizice. Ea constă în faptul că fiecare persoană e deschisă intenționat celorlalte și îndreptată spre ele într-o iubire totală și infinită, că nu ține nimic pentru sine, că e predată întreagă celorlalte. E o perihoreză spirituală totală și infinită a iubirii conștiente.

În cunoașterea reciprocă a persoanelor treimice ca subiecte nelimitate, e dată pentru Dumnezeu, odată cu eternitatea, baza pentru posibilitatea cunoașterii altor subiecte, deci și pentru crearea lor, a unor subiecte limitate în ele înseși. Dumnezeu coboară în cunoașterea lor iubitoare la dimensiunea lor limitată, dar în același timp le ridică prin iubirea Sa la unirea cu Sine, în ambianța realității Sale infinite.

Dar pentru ca Dumnezeu să cunoască în deplinătatea lor aceste subiecte, să le cunoască ca pe Sine însuși, e necesar ca ele să se predea, să se deschidă Lui, să-L iubească cu toată ființa lor. Cunoașterea lor deplină de către Dumnezeu depinde nu numai de iubirea Lui față de ele, ci și de iubirea lor față de El. Dumnezeu vrea să realizeze cu ele o cunoaștere reciprocă, bazată pe interioritatea reciprocă prin har, in care Dumnezeu să cunoască persoana umană ca pe Sine însuși, datorită iubirii reciproce perfecte. Cine cunoaște pe Dumnezeu deplin, îl cunoaște pentru că Dumnezeu i se deschide în iubire: «Cel ce nu iubește, n-a cunoscut pe Dumnezeu» (I Ioan I, 8). Dar și invers: «Iar dacă cineva iubește pe Dumnezeu, acela a cunoscut pe Dumnezeu» (I Cor. VIII, 3). Cunoașterea reciprocă autentică înseamnă ancorarea în eternitate, în sensul celor spuse la tema despre timp și eternitate. În acest sens, Mîntuitorul a spus: «Aceasta este viața de veci, ca să te cunoască pe Tine Unul, adevăratul Dumnezeu, și pe Cel pe care L-ai trimis, pe Iisus Hristos» (Ioan XVII, 3). Cunoașterea reciprocă in ceea ce are fiecare propriu se va realiza, atît cît îi e posibil omului, în viața viitoare: «Atunci voi cunoaște deplin, precum cunoscut am fost și eu» (I Cor. XIII, 12).

Ca subiecte libere cu totul deosebite în ființă de cele divine, subiectele create nu sînt prin ființa lor interioare lui Dumnezeu, cum sînt persoanele divine, ci pot fi numai prin har. Numai prin har unele din ele se destăinuiesc lui Dumnezeu și se fac cunoscute lui Dumnezeu în acest sens. Altele pun între ele și Dumnezeu un zid,

neprimind harul sau iubirea Lui și făcîndu-se tot mai închise Lui. Dumnezeu se bucură cînd omul își varsă inima înaintea Lui sau se deschide înăuntrul Lui, cînd nu-și ascunde suspinul său înaintea Lui (Ps XXXVII, 9). Suspinul omului devine atunci oarecum propriu lui Dumnezeu. Dumnezeu nu mai are de cunoscut în necredincios mare lucru. Căci nici el nu mai are de cunoscut în sine mare lucru. Dumnezeu îl cunoaște teoretic, aproape ca pe un obiect, dar nu îl cunoaște prin comunicarea lui proprie, care crează în el stări mobile de alipire de înțelegere, de afecțiune continuu noi, care fac fluidă granița între el și Dumnezeu, îl fac să vibreze în Dumnezeu însuși și pe Dumnezeu împreună cu el, îl fac mereu interesant și plăcut. Dumnezeu cunoaște în acest caz o persoană în deplina ei realizare, numai ca o posibilitate. Dar această posibilitate nu dă aceeași bucurie vibrantă în Dumnezeu, deși bucuria lui Dumnezeu își are totuși plenitudinea ei în relațiile intertreimice. Cunoașterea aceasta a unei persoane din partea lui Dumnezeu nu o mai îmbogățește pe aceasta, pentru că ea însăși nu se mai îmbogățește prin cunoașterea lui Dumnezeu în iubire, pentru că ea însăși nu mai dobîndește o plenitudine de viață prin iubire. S-ar putea spune că Dumnezeu nu vrea să forțeze intrarea în ființele create ce i se opun, pentru că respectă libertatea lor, în sensul că iubirea nu poate fi introdusă cu sila din afară. Și deci nici complexitatea vieții.

În Revelație se vorbește altfel despre cunoașterea de către Dumnezeu a celor ce se deschid Lui, cît și de un fel de renunțare a lui Dumnezeu la cunoașterea celor ce nu vor să se deschidă Lui. Psalmistul vorbește pe de o parte de cunoașterea intimității noastre de către Dumnezeu, spunînd: «Cel ce a zidit îndeosebi inimile lor, Cel ce cunoaște toate lucrurile» (Psalm XXXII, 15), sau «Dumnezeu știe ascunsurile inimii» (Psalm XLIII, 23). Pe de altă parte, cere lui Dumnezeu să caute din cer și să vadă sau să audă glasul rugăciunii lui, prin ceea ce se presupune că Dumnezeu ar putea să nu privească, sau să nu voiască să audă glasul unei rugăciuni (Psalm XXXIII, 6, 17). În trebuința ca ființa noastră să privească spre Dumnezeu, ca și Dumnezeu să privească spre ea, se cuprinde de fapt ideea că persoana noastră trebuie să se deschidă lui Dumnezeu, mai bine-zis în Dumnezeu, sau să iubească pe Dumnezeu, ca Dumnezeu s-o cunoască în sensul deplin al cuvîntului, nu numai teoretic sau ca posibilitate nedeplin realizată. Din oceanul de iubire și de lumină al lui Dumnezeu curg valuri de iubire și raze de lumină în noi, numai cînd noi ne deschidem Lui. E o chenoză a lui Dumnezeu și în faptul că se reține de a forța o pătrundere cu iubirea și cu cunoașterea în cei ce se închid Lui, mai bine zis că i-a creat așa, ca să nu le poată smulge cu sila iubirea și cunoașterea lor referitoare la Sine.

Dumnezeu cunoaște pe cel ce se deschide Lui de bună voie, aude pe cel ce strigă către El. Căci prin aceasta acela se face transparent prin smerenia Lui, pentru infinitatea puterii și iubirii divine, încît Dumnezeu cunoscîndu-l pe acela, se cunoaște pe Sine însuși, în eficiența Sa în acela, își vede iubirea Sa îmbibată sau rodită în iubirea aceluia, se vede pe Sine însuși în acela ca într-un mediu transparent al infinității Sale. «Aproape este Domnul de cei umiliți la inimă și pe cei smeriți cu Duhul îi va mîntui» (Psalm XXXIII, 18).

Dumnezeu cunoaște pe cel smerit, pe cel ce se deschide Lui, dar această cunoaștere este pe de altă parte umplerea aceluia de iubirea Sa, de energiile Sale necreate, de prezența Sa creatoare de viață, de complexitatea tot mai bogată a vieții, ceea ce are ca urmare înălțarea aceluia. S-ar părea că Dumnezeu cunoaște pe aceia care, deschizîndu-se Lui, primesc prezența Lui în ei. El cunoaște astfel pe alții, cu-

noscîndu-se simultan pe Sine în prezența Sa și în roadele prezenței Sale în ei. El vrea să dea tuturor din ale Sale și deci să-i cunoască pe toți. El așteaptă această cunoaștere a lor de către Sine, pentru că așteaptă ca ei să primească ceva din ale Sale, și să rodească ceea ce primesc prin iubirea lor. Dar nu dă sau nu se dă cu sila. Deci s-ar părea că nici nu cunoaște cu sila. Pentru că cunoașterea lui Dumnezeu e însoțită de darul pe care îl hărăzește, sau de iubirea Lui roditoare, sau îi urmează lui și primirii lui și relației de afecțiune care se produce astfel între subiectul creat și Dumnezeu, pentru că cunoașterea însăși e un dar, e o prezență care se introduce în cel cunoscut, dar numai cînd prezența aceasta e primită de bună voie. Pe cei ce nu se deschid și nu înfloresc într-o spontaneitate afectuoasă, sub iubirea implicată în dar, Dumnezeu îi cunoaște poate teoretic sau ca posibilitate nerealizată, dar nu prin participarea lor reală la El însuși, și prin participarea Sa la viața lor concretă sau în actualizarea lor. Dar cunoașterea teoretică neparticipantă, nefiind și un dar, adică o manifestare de iubire, nu-i o cunoaștere deplină, pentru că nu-i o cunoaștere eficientă care transformă și care zidește, care creează o comunicare vie și afectuoasă, care face granița între Dumnezeu și persoana respectivă fluidă, în urma faptului că ființa umană a devenit și ea fluidă (cea divină e întotdeauna fluidă). Dumnezeu îi cunoaște pe aceștia, dar nu-i poate ajuta. Și aceasta din vina lor. Iar această cunoaștere e lipsită de eficiență și de deplinătate, lipsită de caracterele cele mai esențiale ale cunoașterii adevărate, ea e în oarecare fel o necunoaștere, acceptată de Dumnezeu printr-o chenoză binevolă.

Cel mai deplin cunoaște credinciosul pe Dumnezeu în Hristos, în care firea umană, ca firea ipostasului divin, este deschisă total acestuia, și acesta deschis total ei. Numai în Hristos cunoaștem și noi cu adevărat pe Dumnezeu și Dumnezeu ne cunoaște pe noi, în adevărata noastră împlinire ~~ca fii iubitori ai Lui~~.

Complexitatea problemei cunoașterii lui Dumnezeu ne poate da și o idee despre complexitatea extrem de dificilei probleme a preștiinței lui Dumnezeu.

Dumnezeu preștie poate pe unii că nu se vor deschide niciodată Lui și deci preștie că nu-i va cunoaște niciodată cu adevărat, în deplina actualizare a potențelor lor. Preștiința aceasta a lui Dumnezeu e deci pe de altă parte o preștiință că nu-i va cunoaște niciodată pe aceia în realizarea lor adevărată. Referitor la aceia există în Dumnezeu cunoașterea a ceea ce ar fi putut deveni e[illegible] cunoa[illegible] ei că nu vor realiza această potență. E cunoașterea pozitivă a unei posibilități nerealizate, nu a posibilităților realizate.

De alții Dumnezeu preștie că se vor deschide Lui, deci că îi va cunoaște în deplinătatea realizării lor. Dar nici pe aceștia nu-i cunoaște dinainte cum îi va cunoaște atunci cînd se vor deschide Lui. Aci iarăși Dumnezeu își impune printr-o chenoză voluntară o limită pe care o va depăși cu timpul. Căci altceva este să știi că cineva te va iubi și altceva să te afli în bucuria iubirii lui actuale și să te resimți interior de căldura iubirii concrete a aceluia. Dumnezeu însuși va cunoaște, în planul relației Sale binevole cu aceia, am zice în planul energiilor Sale, stări de bucurie pe care nu le poate avea înainte de a se produce, dar și stări de durere pentru neiubirea altora, sau pentru fazele de neiubire chiar ale acelora care pe urmă se vor întoarce. Atunci Dumnezeu va participa la ele, ele vor vibra în El atunci cînd se vor produce. Mai bine-zis, vor vibra în El și prin aceasta va vibra El însuși, întrucît subiectul respectiv i-a devenit interior, sau stările acelui subiect i-au devenit într-un anumit sens proprii.

În felul acesta s-ar concilia în parte preştiinţa lui Dumnezeu cu o anumită noutate în cunoaşterea ce o va avea în legătură cu subiectele create, sau cu o anumită preştiinţă voluntar limitată.

S-ar putea înţelege în oarecare măsură cum Dumnezeu, cunoscînd viitorul subiectelor umane, acesta rămîne totuşi viitor şi pentru El. Viitorul lor va depinde şi de darurile ce le va da El, de primirea acestor daruri de către persoanele umane. Iar darurile acestea ni le va da în funcţie de creşterea capacităţii noastre de a le primi. Dumnezeu aşteaptă să se bucure în concret de bucuria şi recunoştinţa concretă a celor ce vor primi darurile Sale. Dumnezeu acceptă în planul vieţii Sale de relaţii cu fiinţele create, un viitor în funcţie de dezvoltarea acestor fiinţe. El are o preştiinţă, dar nu una care participă anticipat la ceea ce vor face ele, deci una prin care preştie în acest sens de «trăire» anticipată, stările lor viitoare.

Din faptul că nu se poate contesta o preştiinţă a lui Dumnezeu, dar nici o anumită aşteptare şi participare a lui Dumnezeu la frămîntările, durerile şi bucuriile omeneşti atunci cînd ele se produc, ar urma că preştiinţa lui Dumnezeu nu prejudiciază aşteptarea şi participarea Sa la aceste evenimente. Deci s-ar părea că Dumnezeu acceptă şi în privinţa preştiinţei o anumită chenoză. Dar cum se împacă preştiinţa lui Dumnezeu cu chenoza Lui în această privinţă, rămîne pentru noi un mister insondabil.

Mai ales rămîne un mister miezul problemei: raportul între preştiinţa şi libertatea lui Dumnezeu şi libertatea fiinţei umane.

În Noul Testament se vorbeşte, ca şi în Vechiul Testament, ca de un fapt de sine înţeles despre preştiinţa viitorului de către Dumnezeu. În Dumnezeu este «adîncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al cunoştinţei» (Romani XI, 33).

În Hristos «sînt ascunse toate comorile înţelepciunii şi ale cunoştinţei» (Col. II, 3). Hristos, Mielul care s-a lăsat înjunghiat pentru păcatul lumii, desface peceţile cărţii în care este scris tot viitorul (Apoc. V, 5 ş.u.). El proroceşte adeseori în cursul vieţii Sale pămînteşti. Din preştiinţa Lui ca Dumnezeu primesc profeţii Vechiului Testament şi Apostolii puterea de a profeţi unele lucruri din viitor (I Tes. III, 4).

Dar totodată se spune în Noul Testament: «Iată Eu stau la uşă şi bat. De va auzi cineva glasul Meu şi va deschide, voi intra la el şi voi cina cu el» (Apoc. III, 20); sau: «Ierusalime, Ierusalime, care omori pe prooroci şi ucizi cu pietre pe cei trimişi la tine, de cîte ori n-am voit să adun pe fiii tăi, cum adună pasărea puii ei şi n-aţi vrut» (Matei XXIII, 37); sau: «La urmă a trimis la ei pe Fiul Său, zicînd: «Se vor ruşina de Fiul Meu. Ci lucrătorii viei prinzînd pe Fiul au zis între ei: «Acesta este moştenitorul; veniţi să-L omorîm ca să avem noi moştenirea Lui» (Matei XXI, 37—38).

Ne aflăm aici în faţa unuia din cele mai mari mistere ale existenţei şi ale adîncului de infinită complexitate a lui Dumnezeu. «Cît sînt de nepătrunse judecăţile Lui şi cît de neurmate căile Lui? Căci cine a cunoscut gîndul Domnului şi cine a fost sfetnicul Lui?» (Romani XI, 33—34).

Avem şi aici oarecare aceeaşi interferenţă de preştiinţă şi de coborîre voluntară la o aşteptare a realizării concrete a persoanei umane în planul relaţiei cu oamenii? Dar cum se mişcă una în interiorul celeilalte fără a o desfiinţa pe cealaltă?

În general teologia s-a oprit la soluţia unei preştiinţe nepredeterminante a lui Dumnezeu, dar şi ea e plină de mister. «Dumnezeu le preştie toate dar nu le pre-

determină pe toate», a spus Sfîntul Ioan Damaschin (*De fide orth.*, cap. 30). El le preştie nu pentru că le va predetermina, ci pentru că se vor face în mod liber de către oameni. Preştiinţa Lui în loc de a predetermina, se lasă determinată de faptele viitoare ale oamenilor.

Poate că în această preştiinţă care nu predetermină se ascund nişte sensuri mai adînci. Reţinerea de la predeterminare nu e poate o atitudine pur negativă, ci expresia iubirii lui Dumnezeu. Ca atare ea implică şi o preştiinţă de un fel deosebit, e o reţinere de la o ştiinţă prea rigidă, prea fatală. Ea are desigur, un cert element de chenoză, însă nu ştim pînă unde merge aceasta. Dumnezeu nu consideră poate împlinirea celor preştiute despre făpturi ca impuse numai decît de imutabilitatea fiinţei Sale. Preştiinţa cu privire la acestea nu e constitutivă fiinţei sale, în aşa fel, încît o schimbare a celor preştiute să afecteze imutabilitatea acestei fiinţe. Ea e dependentă de voinţa sa. Revelaţia vorbeşte de cazuri de întoarcere a lui Dumnezeu. «Atunci Domnul s-a căit de prăpădul pe care cugetase să-l aducă peste poporul său» (Ieşire XXXII 14, Deut. XI, 17).

Cînd cetatea Ninive se pocăieşte la predica lui Iona, «Dumnezeu a văzut faptele lor cele de pocăinţă căci s-au întors din căile lor cele rele şi Domnului i-a părut rău de prăpădul pe care zisese că-l va slobozi peste ei, şi nu l-a mai slobozit» (Iona III 10).

Libertatea iubirii lui Dumnezeu faţă de făpturi, hrănită din prezentul etern al iubirii intertrinitare infinite, poate are şi ea un cuvînt faţă de preştiinţa Lui, poate că nu e redusă cu totul la tăcere.

În înţelegerea preştiinţei care nu predetermină poate că trebuie avut în vedere faptul că iubirea e atît de fiinţială a Dumnezeu, deci libertatea iubirii Lui, faţă de făpturile create pentru aceasta atît de conformă cu fiinţa Lui, încît ar fi greu de cugetat că ea se lasă redusă la o resemnare imobilă de către preştiinţa Lui (chiar dacă şi aceasta e tot aşa de conformă cu fiinţa Lui) ca n-ar încerca iarăşi şi iarăşi să ajute fiinţele create pentru El să iasă din nefericitul drum pe care li-l preştie. Aşa cum altceva este pentru Dumnezeu, să preştie că cineva e iubit şi altceva să experieze iubirea aceluia cînd ea devine reală, tot aşa altceva este să preştie despre unii că vor fi răi şi deci nefericiţi şi altceva să vadă nefericirea lor cînd ea se produce în vreun fel. Poate că atunci iubirea lui sensibilă la această nefericire încearcă din nou să-i ajute, poate că încearcă să învingă preştiinţa cu privire la ei şi poate că şi reuşeşte în unele cazuri. Poate că Dumnezeu include în preştiinţa Sa o asemenea eventualitate. Intrînd în dialog cu fiinţele create El face din timp o realitate serioasă şi pentru Sine. De aceea ultimul verdict de condamnare îl rosteşte Dumnezeu asupra unora numai după ce aceştia au definitivat în mod concret viaţa lor prin refuzul oricărei colaborări cu harul oferit de El şi acestora de nenumărate ori.

Dar orice încercare a noastră de a concilia preştiinţa lui Dumnezeu cu libertatea Lui neobosită este grosolană şi deci greşită, întrucît apleacă cumpăna raportului între ele cu o logică simplistă cînd în favorul uneia, cînd în al celeilalte şi deci rămîne mai prejos de infinit de subtila şi de complexa conciliere pe care o realizează poate în fapt Dumnezeu în Treime. De aceea preferăm să respectăm misterul cu tăcerea, iar practic să nu disperăm niciodată cu privire la posibilitatea mîntuirii noastre, ci să încercăm neîncetat, cît trăim, efortul de a ne schimba spre bine.

Oricare dintre noi se află în cursul unui progres în cunoașterea de sine, cînd e în cursul unui progres în cunoașterea lui Dumnezeu și, ca urmare, în dezvoltarea și actualizarea tuturor posibilităților Sale. Aflîndu-ne într-un asemenea progres nici Dumnezeu nu ne cunoaște bucuria deplină ce I-o va procura iubirea noastră completă, ne cunoaște total doar prin preștiința oarecum teoretică. Dumnezeu a acceptat o chenoză și în privința aceasta, prin crearea ființei create conștiente. Cunoașterea noastră de către Dumnezeu are loc în planul energiilor divine, în care are loc o dezvoltare.

În Hristos cel credincios e la vîrful desăvîrșirii — înainte de înviere potențial totuși individual, — după înviere în mod actual. De aceea Dumnezeu o cunoaște în deplinătatea ei, am zice în forma actualizată a ei. Cel credincios fiind în Hristos la capătul desăvîrșit al cunoașterii de sine, sau al cunoașterii de Dumnezeu, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaște această ființă, și la care poate cunoaște pe Dumnezeu, Dumnezeu de asemenea o cunoaște la acest capăt final și maxim al ei. În Hristos Dumnezeu ne cunoaște pe noi credincioșii, iar noi cunoaștem pe Dumnezeu, la un nivel la care niciodată nu va cunoaște vreun altul din noi pe Dumnezeu, pentru că iubește pe Dumnezeu la un nivel corespunzător, iar Dumnezeu gustă iubirea naturii umane și deci o cunoaște pe aceasta la un nivel de realizare a acesteia prin această iubire maximă de Dumnezeu la care niciodată nu va ajunge altul din noi. E o cunoaștere prin participarea totală a celui credincios la viața lui Dumnezeu, o cunoaștere a lui Dumnezeu datorită participării Lui maxime la viața umană. Poate în aceasta constă comunicarea însușirilor în Hristos în înțelesul ei real. Desigur, cunoașterea lui Dumnezeu de către noi credincioșii rămîne o cunoaștere de formă umană și cunoașterea noastră de către Dumnezeu rămîne o cunoaștere de formă divină. În Hristos s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeire și ființa asumată mai mult decît prin har. E o interiorizare într-un ipostas.

În Hristos Dumnezeu cunoaște umanul ca pe Sine însuși căci e și om, iar umanul cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși căci e același și Dumnezeu. Totuși Hristos rămîne și Dumnezeu și om, căci cunoscînd ca om infinitatea divină ca a Sa proprie, ea îi rămîne infinitate improprie după ființă, iar cunoscînd ca Dumnezeu finitudinea umană ca a Sa proprie, ea îi rămîne finitudine improprie după ființă, dar ... prin care transpare infinitatea divină, ca infinitate divină care transpare prin finitudinea umană. El nu devine ca om infinit prin faptul că Dumnezeu fiind dar și ... se cunoaște pe Sine însuși ca om, dar sensurile și rădăcinile existenței umane se descoperă pentru El în infinitatea dumnezeiască, și ca Dumnezeu nu devine finit prin faptul că om fiind dar și Dumnezeu se cunoaște pe Sine însuși ca Dumnezeu, ... pentru El abisul existenței divine se descoperă prin transparența umană.

Preștiința lui Hristos ca Dumnezeu despre Sine ca om este de asemenea perfectă, pentru că iubirea și cunoașterea Lui ca om referitoare la Sine ca Dumnezeu este și ea perfectă și neschimbată.

În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaște natura Sa umană ca pe Sine însuși și natura umană cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm în unirea cu Hristos. Prin aceasta înaintăm spre treapta la care fiecare din noi va cunoaște pe aproapele său ca pe sine însuși, întrucît îl va iubi ca pe sine însuși. Căci Hristos fiind ipostasul divin al întregii creații, nu pune barieră între sine și ea, iar în El ca ipostas deschis tuturor, toți se pot iubi și cunoaște pe ei înșiși. E necesar numai

ca nici noi să nu punem o astfel de barieră între noi și El. El e ca un fel de ipostas-cap al nostru Dar prin aceasta e dată posibilitatea ca și noi să înaintăm în a cunoaște pe Hristos-Dumnezeu ca pe noi înșine, ca pe ipostasul-cap al nostru.

Iar dacă noi ne consolidăm în iubirea și în cunoașterea reciprocă între noi și Hristos, preștiința lui Dumnezeu cu privire la noi nu mai pune problema dificilă a concilierii între ea și libertatea lui Dumnezeu, care «vrea ca toți oamenii să se mîntuiască și la conștiința adevărului de vină» (I Tim II, 4)

2 — *Înțelepciunea* lui Dumnezeu, întrucît e un ansamblu de gînduri și de acte ale Lui referitoare la lume, reprezintă și ea o chenoză a Lui în baza atotștiinței Sale eterne și intrinsece Ea-i o coborîre la dimensiunile, la posibilitățile și la necesitățile lumii Dar urmărind folosul maxim al tuturor componentelor lumii, și al lumii ca întreg, nu poate vedea acest folos al lor decît în sălășluirea maximă a lor în Sine insuși De aceea ea nu e numai o coborîre a lui Dumnezeu la lume și la toate și la toți cei din ea ci și un ansamblu de mijloace adecvate pentru ridicarea continua a lumii la împărtășirea comună și armonioasă de fericirea dumnezeiască Înțelepciunea culminantă a lui Dumnezeu referitoare la lume se concretizează în «sfatul sau planul cel etern» cu privire la mîntuirea lumii și la înfăptuirea lui

De multe ori această înțelepciune recurge la metode care nouă ne par absurde, nebune dar care în realitate demască înțelepciunea noastră ca aflîndu se mult mai prejos de ea Dumnezeu acceptă să pară inferior în lucrarea Lui logicii noastre Dar aceasta e numai o chenoză părută care demasca pînă la urmă falsele înălțimi ale cugetării sau ale logicii noastre, bazate pe cunoașterea unui insuficient de larg orizont al realității Noi surpăm izvodirile minții și orice înălțare, care se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu» (II Cor X 5) «Într-adevăr cuvintul crucii pentru cei pieritori nebunie este» (I Cor I 14) «Au n a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Ca de vreme ce lumea prin înțelepciunea ei n a cunoscut pe Dumnezeu a binevoit Dumnezeu sa mîntuiasca pe cei credincioși prin nebunia propovăduirii Pentru ca nebunia lui Dumnezeu este mai dreaptă decît înțelepciunea oamenilor» (I Cor I 21 25)

Aceasta pune o problemă este oare absurdă ordinea lumii pe care pretinde ca o reflecta înțelepciunea «naturală»? Sau ordinea aceasta e mai complexă decît reușesc ființele umane sa o reflecte in înțelepciunea lor? Sau implica ea foarte logic niște fundamente și niște scopuri pe care înțelepciunea ființelor umane nu vrea sa le ia in considerare ceea ce are ca urmare o trunchează înțelegere a ordinii lumii? Punînd această întrebare trebuie sa constatam ca există, pe lîngă ordinea naturii și ordinea vieții umane deosebita de ordinea naturii Ființa umană este acea ființă din lume care nu se mulțumește cu planul naturii Din amîndouă se constituie ordinea existenței umane În amîndoua psalmistul vede oglindită înțelepciunea lui Dumnezeu

Ordinea naturii și a vieții umane sînt chemate să fie deschise unei trepte superioare de existență și să se desavîrșească in ea Tulburarea lumii a venit din închiderea ei in ea insăși Din aceasta decurge și non sensul ei

Înțelepciunea lui Dumnezeu, descoperita in Revelație și în mod culminant în Hristos care a inviat deschizîndu ne și nouă perspectiva invierii, nu contrazice deci esența ordinii lumii, ci o reface pe aceasta și o completează o înalță pe alt plan Dar intrucît îndreptează starea in care a căzut aceasta, ea apare de multe ori ca contrară acesteia

Unei judecăţi care nu vede decît ordinea rigidă a naturii, înţelepciunea manifestată în aceasta i se pare superioară celei descoperite în Revelaţie, care culminează în Hristos; sau i se pare chiar singura înţelepciune adevărată, fie că admite, fie că nu admite existenţa lui Dumnezeu

Înţelepciunea lui Dumnezeu însă revelează ordinea lumii ca bază pentru dezvoltarea fiinţei umane spre o existenţă eternă Căci abia această existenţă eternă răspunde valorii şi dorinţei fiinţei umane şi e mai profundă o înţelepciune care revelează ordinea lumii ca bază pentru un dialog superior şi veşnic al nostru, al celor credincioşi cu Dumnezeu şi cu semenii noştri. Mai profundă este o înţelepciune care restabileşte pe cei credincioşi în ordinea superioară şi complexă a relaţiilor interpersonale normale, susţinută de dialogul lor de nesfîrşită exigenţă, fineţe şi complexitate cu Dumnezeu, dialog care poate modela în sens superior şi ordinea naturii

Ce abis de înţelepciune nu se ascunde în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, care deschide perspectiva veşnicei vieţi îndumnezeite, a unei veşnice şi negrăite slave a fiinţei celor credincioşi? Duhul acestei înţelepciuni, se roagă Sfîntul Apostol Pavel, să se dea adresaţilor săi din Efes, ca să priceapă «care este nădejdea la care i-a chemat, care este bogăţia slavei moştenirii lui Hristos păstrată sfinţilor» (Efes. I 18)

Ce abis de înţelepciune nu se ascunde în faptul că prin întrupare, una şi aceeaşi persoană este şi Dumnezeu şi om în acelaşi timp, purtînd şi adîncind în sine ca şi în noi toţi pînă în infinitatea divină, viaţa noastră spirituală? Ce abis de înţelepciune nu se ascunde în crucea sau în suferinţa pe care o asumă însuşi Fiul lui Dumnezeu pentru noi şi o face, prin renunţarea la sine şi prin răbdarea implicată în ea, condiţia vieţii noastre superioare, adică a relaţiilor dintre noi şi Dumnezeu. Ce abis de înţelepciune nu e în perspectiva de viaţă veşnică, în starea de înviere deschisă şi dăruită în învierea lui Hristos, Dumnezeu-omul? Ce adîncuri nesfîrşite de sens fericitor nu dă înţelepciunea arătată în iconomia lui Hristos, ordinii lumii, care prin ea însăşi ar rămînea într-o frîntură de sens sau de înţelepciune, cu care nu s-ar putea ajunge la nimic? În ce spor abisal de sens nu ni se descoperă un Dumnezeu care e persoană sau o treime de persoane şi intră ca atare prin căldura comuniunii nesfîrşite de care e capabil, în relaţii de iubire cu noi ca persoane, în comparaţie cu «Dumnezeul» simplist monoton uniform, lipsit de viaţă, conceput după chipul naturii?

În chenoza din iubire pe care nu o poate asuma decît Dumnezeu ca persoană, ni se revelează dacă ne lăsăm cuceriţi de această iubire, ceea ce spune Sfîntul Apostol Pavel «înrădăcinaţi şi întăriţi fiind în iubire, să puteţi să înţelegeţi, împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi adîncimea şi înălţimea, şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă ca plini să fiţi de toată plinătatea» (Efes III, 18—19)

Înţelepciunea în sensul acesta nu poate avea alt temei decît în perfecţiunea comuniunii treimice Prin înţelepciune Dumnezeu vrea să le conducă pe toate spre perfecţiunea ce iradiază din acea comuniune Înţelepciunea între noi iradiază ea însăşi din comuniunea intertreimică «Unul» în sens abstract propriu unor filozofii nu poate fi înţeles Unde nu e relaţie interpersonală nu e cumpănire şi măsură, ci exagerare într-o parte, exclusivism Eforturile spre înţelepciune le implică sau le impune numai viaţa împreună

3 — *Dreptatea și mila.* Acestea nu pot fi despărțite în raportul lui Dumnezeu cu noi. Dreptatea față de făpturi își are baza în egalitatea persoanelor treimice. Dar numai printr-o coborîre binevoitoare, Dumnezeu creează făpturi și le face parte de fericirea Sa, după o dreptate în care se reflectă egalitatea persoanelor divine.

Dumnezeu nu e drept fără să fie milostiv și nu e milostiv fără să fie drept. Căci e drept față de noi prin coborîrea la noi. Cînd ar fi numai drept, n-ar fi deplin liber; cînd ar fi numai milostiv, n-ar ține seama de eforturile umane. Ființele umane ar fi reduse la starea unor receptacole pasive ale milei Lui. Lumea creată n-ar avea o realitate adevărată, consistentă.

Dumnezeu ca drept vrea pe de o parte ca toți să fie egali între ei, pe de alta ca să le dea tuturor atît cît pot primi din fericirea Sa, dîndu-le El însuși capacitatea de a putea primi maximum pe care îl pot primi făpturile. Prin dreptate Dumnezeu se referă la noi sau la toți, dar se gîndește la fiecare în mod deosebit în cadrul tuturor. Cugetarea dreptății pornește de la un model sau de la o idee a dreptății și tinde la o realizare a dreptății între toți. Dumnezeu nu pornește de la o idee a dreptății, ci de la realitatea ei în sine.

În aceasta constă pornirea spre dreptate în Cel ce are puterea să o facă celorlalți, adică în mod culminant în Dumnezeu. Dar în cel ce nu are parte de dreptate, pornirea spre dreptate constă mai ales în sentimentul de revendicare a ei. Fiecare dorește să fie luat în considerarea ce i se cuvine, adică într-o considerare egală în esență cu a tuturor. Față de Dumnezeu, ființele umane nu manifestă propriu-zis un sentiment de revendicare a dreptății, pentru că numai din bunăvoința Lui au fost aduse la existență pentru a fi părtașe la fericirea Lui. Dar Dumnezeu îi cheamă la o dreptate chiar în raport cu El, întrucît le oferă tot ce are El, cu excepția faptului ca nu-i poate face necreați sau izvoare ale existenței, cum este El însuși. Dar în oameni există o adîncă convingere că Dumnezeu nu se abate de la dreptate în raportul Lui față de ei și pe baza acestei convingeri au ei un sentiment de așteptare legitimă a dreptății și o pornire de a o cere. Dumnezeu cel drept în raporturile personale treimice, nu poate să nu fie drept și în raportul cu creaturile Sale. Bazați pe această convingere noi ne putem ruga lui Dumnezeu: «Doamne Tu care ești drept și m-ai făcut să fiu părtaș de fericirea Ta după dreptate, împlinește intenția Ta și cu mine! M-ai făcut pentru această dreptate, dar vezi nedreptatea de care sufăr.

Împlinește cu mine dreptatea Ta pentru care m-ai făcut». Dar odată cu aceasta, ființa umană trebuie să spună: «Îți mulțumesc că m-ai făcut pentru a împlini cu mine dreptatea Ta!» Cu alte cuvinte, noi trebuie să cerem dreptatea divină de la Dumnezeu prin rugăciuni de cerere și de mulțumire. De aci decurge că noi, rugînd pe Dumnezeu să ne facă parte de fericirea Sa, trebuie să îl rugăm să facă parte de fericirea Sa, după dreptate, și celorlalți. Dorința de dreptate pentru sine, bazată pe convingerea că Dumnezeu e drept, trebuie să fie legată de dorința de dreptate egală și pentru ceilalți, neuitînd că Dumnezeu, drept fiind, i-a făcut și pe aceia să se bucure, după dreptate, de fericire.

Dar omul poate revendica mai ales dreptatea de la semenii săi pentru sine și pentru alții și poate să se întemeieze în aceasta pe faptul că Dumnezeu i-a făcut pe toți cu dreptul de a se bucura în mod egal de bunurile pe care El le-a dat prin creație și care pot fi sporite prin eforturile lor. Iar în revendicarea dreptății de la semenii săi nu mai trebuie să amestece cererea milei lor, pentru că nu aceia l-au făcut pe el, ci aceia sînt creaturi egale cu sine și ca atare practică un abuz dacă rețin pentru ei o stare superioară din punct de vedere material. Și el poate avea

convingerea că Dumnezeu îl sprijină în revendicarea dreptății de la ceilalți. Desigur, în această revendicare a dreptății de la ceilalți, nu trebuie să piardă iubirea față de ei.

În privința fericirii de la Dumnezeu, trebuie ținut însă seama că Dumnezeu, creîndu-i pe toți cu dreptul să se împărtășească de fericirea Sa, a legat aceasta și de niște eforturi pe care trebuie să le facă ei înșiși. «Împărăția lui Dumnezeu se ia cu sila» (Matei, XI, 12).

Noi trebuie să ne silim să fim drepți în fața lui Dumnezeu, sau deschiși, loiali, în relația cu El, fără să-L înșelăm. Trebuie să-I dăm și Lui ce se cuvine din partea noastră, adică slăvirea și mulțumirea ce I se cuvin și efortul nostru pentru obținerea fericirii. Întrucît e drept, Dumnezeu ne cere și nouă să fim drepți. Numai cel «drept» în sensul acesta se poate bucura de dreptatea lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie admis ca drept în toate privințele. El nu numai dăruiește după dreptate, ci și cere dreptatea către El însuși și către semenii noștri. Cel ce nu împlinește, din partea sa, condiția de dreptate cerută de Dumnezeu, cel ce nu recunoaște pe Dumnezeu ca izvorul dreptății și ca revendicatorul dreptății, cel ce nu e drept în relație cu El (și cu semenii săi), așa cum voiește Dumnezeu, nu poate aștepta să se împărtășească de fericirea de la Dumnezeu. Astfel sensul complet al dreptății este: fiecare primește de la Dumnezeu cel drept după dreptatea sau nedreptatea sa.

În «dreptatea» adevărată în fața lui Dumnezeu, intră, cum am spus, și smerenia noastră, adică recunoașterea că toate le avem de la Dumnezeu. În această legătură mai trebuie menționat că cererea milei lui Dumnezeu nu contrazice cererea de a ne împărtăși după dreptate de fericirea de la Dumnezeu. De fapt în dreptatea ființei umane în fața lui Dumnezeu trebuie să intre și recunoașterea că Dumnezeu ne face parte de fericirea Sa după dreptate pe baza bunăvoinței Lui sau a milei Lui Dar pe de altă parte, fiind milostiv față de noi, Dumnezeu nu se poartă samavolnic și arbitrar în hărăzirea fericirii Sale, ca în concepția calvină. Dumnezeu e milostiv, dar e și «Dreptul Judecător», punînd un preț și pe creatură și pe efortul ei. Cel ce cere mila lui Dumnezeu, e chiar prin aceasta drept și se împărtășește după dreptate de fericirea de la El

Nu vorbim aci de dreptatea în planul situațiilor lumești. Aceasta depinde de alte condiții. Omul nedreptățit în acest plan e justificat să revendice în acest plan dreptatea Sa de la alții, fără să ceară în același timp mila lor. Ba chiar e îndreptățit să-i mustre pe cei nedrepți, pe cei ce calcă dreptatea pentru hatîrul lor, să protesteze împotriva faptei lor. Dar în acest plan oamenii se lasă greu în realizarea dreptății

Nu trebuie însă uitat că există o altă dreptate, care vine de la Dumnezeu și care se împărtășește după o «dreptate» a ființei umane Ea e deosebită de la unul la altul, după «dreptatea» fiecăruia De aceea cel nedreptățit în ordinea lumească, se bucură de o dreptate de la Dumnezeu, cînd el e drept în fața Lui și viceversa. Sau cei egali în planul ordinii lumești, pot fi foarte deosebiți în fericirea de care se fac părtași de la Dumnezeu.

De dreptatea deplină de la Dumnezeu se vor bucura cei drepți mai ales în viața viitoare (Pilda bogatului și a săracului Lazăr; Matei IX, 10). De aci rezultă că pînă la urmă dreptatea pe care o are cineva de la Dumnezeu va birui și nedreptatea de care suferă în lume

Totuși conștiința aceasta a dreptății adevărate, care pînă la urmă va învinge, însuflețește în general lupta pentru dreptatea adevărată și în lume, care însă nu

poate fi despărțită de eforturile pentru o înălțare spre o adevărată dreptate în sensul spiritual al cuvîntului. În lume se dă o luptă continuă pentru apropierea între adevărata dreptate pe care vor oamenii să o realizeze înăuntrul lor și între dreptatea exterioară, sau în raporturile exterioare dintre ei, și se pare că, deși foarte încet, se realizează totuși un progres în această direcție, mai bine-zis în această dublă direcție și implicit în direcția armonizării celor două dreptăți. Sau a acoperirii mai satisfăcătoare dintre ele, fără ca acoperirea totală să se realizeze în lumea aceasta.

Dumnezeu susține această luptă pentru dreptatea adevărată, dar nu o dă de-a gata, pentru că noi trebuie să ne apropiem de ea, și prin aceasta de El, prin eforturile noastre continui. Dumnezeu susține această înaintare spre dreptatea adevărată între altele și prin faptul că El însuși sancționează pe cei ce răpesc dreptatea altora, mai ales a celor *«drepți»*. Iisus, care a fost cel mai drept și a suferit cea mai mare nedreptate din partea lumii, — cea mai mare în raport cu faptul că a fost cel mai drept —, dar a fost ridicat în slava cerească pentru dreptatea Lui, susține în modul cel mai efectiv lupta pentru dreptatea adevărată în cursul istoriei.

Pe lîngă aceea, Dumnezeu, sancționînd pe cei nedrepți, ține în oarecare măsură în echilibru ordinea lumii, și cu aceasta putința tuturor de a se bucura de bunurile dăruite de El pe seama tuturor. Dreptatea adevărată, deplină va însemna și restabilirea echilibrului deplin între toate cele create, care este reflexul deplin al dreptății lui Dumnezeu care pe toate le iubește.

Dreptatea desăvîrșită a noastră *în fața lui Dumnezeu a fost* împlinită în Hristos. Dar și răsplătirea desăvîrșită a acestei dreptăți din partea lui Dumnezeu, tot în Hristos a avut loc Pentru tot ce a suferit Hristos de la lume, pentru că s-a menținut drept în fața lui Dumnezeu, I s-a dat slava veșnică mai presus de tot și de toate, (Filip II, 9). Și toți cei ce ne unim cu El și urmăm pilda Lui, ne vom împărtăși de slava Lui. În Evanghelia lui Hristos «s-a descoperit *dreptatea lui Dumnezeu*» (Rom. I, 17) «Iisus Hristos s-a făcut pentru noi înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare» (I Cor 1, 30). În El s-a arătat dreptatea în dar și din El avem această dreptate în prisosința harului și a darului (Rom. V, 17). În El ni s-a arătat dreptatea cea mai înaltă, care e totodată mila cea mai mare mila covîrșitoare (Efes. II, 4; Rom IX, 23; Tit III, 5).

Dar ar fi greșit să socotim ca protestanții, că în Hristos Dumnezeu și-a arătat dreptatea din milă peste o umanitate pasivă. În acest caz, în Hristos nu s-ar fi arătat și dreptatea, ci numai mila lui Dumnezeu. În Hristos însă, dreptatea cea mai deplină a lui Dumnezeu a încoronat cea mai deplină dreptate a omului, s-a realizat o deplină corespondență între ele. Aci apare importanța voinței omenești în Hristos. Dacă Dumnezeu și-ar manifesta o milă fără dreptate, El n-ar mai face cu noi o operă de pedagogie, nu L-ar mai interesa o creștere a noastră, ci ar arăta că nu ne-a creat pe noi ca ființe capabile de o creștere spirituală. Însăși puterea Lui creatoare ar apărea enorm diminuată. Hristos ca om împlinește dreptatea ca reprezentant al nostru al tuturor, iar ca Dumnezeu răsplătește cu dreptatea această dreptate. Le face pe ambele acestea, pentru că e unul și același ipostas pentru dumnezeire și pentru umanitate. Le face acestea pentru că vrea ca noi să ne împărtășim nu numai de dreptatea lui Hristos ca Dumnezeu, sau de dreptatea lui Dumnezeu acordată în Hristos din milă — mai bine-zis de mila lui Dumnezeu fără dreptate, primită în mod pasiv, ci și de dreptatea *lui Hristos* ca om, prin efortul nostru, ajutat, desigur, de harul lui Hristos, sau de Duhul Lui. Toate «mădularele noastre trebuie să le facem arme

ale dreptății (oferite) lui Dumnezeu», sau oferite de Dumnezeu (Rom. VI, 13). Astfel, dreptatea deplină o realizează Dumnezeu în Hristos nu numai prin faptul că îl umple pe Hristos ca om de toată slava și strălucirea persoanelor divine, ci și pentru că și pe noi ne umple de această fericire în Hristos, întrucît am biruit în El. «Celui ce biruiește îi voi da să șadă în scaunul Meu, precum și Eu am biruit și am șezut cu Tatăl în scaunul Lui» (Apoc. III, 21).

Dreptatea lui Dumnezeu va putea umple pămîntul, prin faptul că ea se va arăta și din partea lui Dumnezeu și din partea oamenilor. Numai așa se va putea împlini cu adevărat intenția lui Dumnezeu de a se umple lumea de dreptate, iradiind și din oameni și deasupra lor. Numai așa lumea va putea deveni cu adevărat «Împărăția lui Dumnezeu, care este dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfînt» (Rom. XV, 17).

4. — *Sfințenia* lui Dumnezeu exprimă și ea pe de o parte o calitate internă a ființei divine, pe de alta se manifestă în lume și devine o calitate participată a ființelor umane. În primul aspect ea este cu totul apofatică, indefinibilă; în al doilea e sesizată, dar într-un mod greu de definit rațional, adică într-un mod apofatic-catafatic. Aci vorbim mai mult despre sfințenia aceasta revelată, manifestată în lume, în coborîrea lui Dumnezeu la ea, prin energiile Sale necreate.

În sfințenia manifestată în lume se arată aceeași îmbinare de transcendent și revelat al lui Dumnezeu, de înălțime și coborîre. Dacă nu s-ar fi revelat Dumnezeu, nu i-am cunoaște această calitate; dacă nu s-ar coborî, lumea n-ar putea suporta sfințenia lui Dumnezeu și n-ar putea deveni părtașă la ea. Dar revelîndu-se, coborîndu-se, El arată totuși ceva ce depășește tot ce e lumesc, ceva ce e de alt ordin. De cîte ori licărește pentru conștiința noastră transcendența divină prin persoane (și, prin mijlocirea persoanelor, și prin lucruri), ea ni se impune în această calitate a sfințeniei, greu de definit prin concepte și prin cuvinte. Însăși sfințenia e ceva transcendent lumii și de aceea însăși transcendența, o experiem ca sfîntă, deși e coborîtă la noi. Poate că nimic nu se trăiește acel «cu totul altfel» (das ganz Andere), acel «mister producător de teamă» (mysterium tremendum) al realității divine ca în sfințenia în care e îmbrăcată în revelarea sa. Aproape că identificăm revelația cu sfințenia. Se poate spune că în sfințenie ni se revelează concentrat toate însușirile lui Dumnezeu. Ea ne umple de o sfială de alt ordin decît orice sfială lumească, de un fior neexperiat în raport cu realitățile din lume, amestecat cu teama, cu spaima, cu rușinea, pentru tot ce e întinat în noi. Parcă ne simțim descoperiți în fața ei în toată necurăția și goliciunea noastră. Dar în același timp sfințenia ne atrage [2]. Pentru că starea de descoperire în care ne plasează e și o descoperire a ceea ce e bun în noi și prin care ne putem purifica în fața propriei conștiințe. Și omul e cucerit de fenomenul cunoașterii adevăratei sale ființe, cînd acela se produce. Cînd simțim că Cel sfînt a cunoscut adevărata noastră ființă și prin aceasta am cunoscut-o și noi și, pe lîngă aceasta, arată îngăduință cu starea noastră de păcătoșenie, sau ne curățește, ne simțim fericiți, pentru că ne simțim neîmpiedicați de a ne manifesta cu sinceritate față de El. Nu mai jucăm un teatru, prin care pînă la urmă sfîrșim prin a nu ne mai cunoaște pe noi înșine și a nu ne mai permite să fim noi înșine și a ne ține mereu în teama că ne vom demasca. Nu mai jucăm un teatru trist cu aparență de veselie. Cei ce se simt curățiți în fața lui Dumnezeu cel sfînt, primesc o «îndrăzneală» (παρρησία), o deschidere a conștiinței, care nu

2. H. Mühlen vede contrastul din sfințenie în faptul că ne atrage și ni se sustrage. Entsakralisierung, Schöningh-Paderborn, 1971, p. 14.

are nimic temerar sau cinic în ea, ci e asemenea «îndrăznirii» copilului, care nu ştie de păcat, avînd în plus maturitatea conştiinţei. De aceea, cînd ne simţim întinaţi, rugăm pe sfinţii care au «îndrăzneală» la Dumnezeu, ca să vorbească, să mijlocească ei pentru noi.

Orice fiinţă umană asupra căreia se proiectează o rază din transcendenţa divină, în care sălăşluieşte Dumnezeu, datorită efortului de curăţire şi de statornicire în conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu, devine sfînt. «Că Sfînt eşti Dumnezeul nostru şi întru sfinţi te odihneşti», se spune în cultul Bisericii Ortodoxe. Toţi creştinii sînt numiţi de Sfîntul Apostol Pavel «sfinţi», întrucît la botez s-a sălăşluit în ei Hristos prin Duhul Sfînt şi au această conştiinţă a prezenţei lui Hristos în ei.

Protestantismul, consecvent doctrinei lui despre rămînerea în creştin a păcatului strămoşesc şi despre neprimirea de către creştin de la Dumnezeu în viaţa pămîntească decît a unei făgăduinţe a mîntuirii în viaţa viitoare, nu a unui har, a unei energii necreate încă în viaţa aceasta, contestă că omul se poate împărtăşi de sfinţenia lui Dumnezeu, iar această concepţie s-a dezvoltat în teoria modernă a secularismului, conform căreia creştinismul a desfiinţat «sacrul», ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, a «profanizat» totul. Însuşi Fiul lui Dumnezeu, întrupîndu-se ca om între oameni, s-a «profanizat».

De fapt, creştinismul a desfiinţat într-un anumit sens, în principiu, graniţa între sacru şi profan. Într-un grad oarecare o făcuse aceasta încă Vechiul Testament. Dar nu ca să profanizeze totul, ci ca să sfinţească totul. În Vechiul Testament tot poporul lui Israel era sfinţit lui Dumnezeu. «Vorbeşte adunării fiilor lui Israel: Fiţi sfinţi, căci Sfînt sînt eu Domnul Dumnezeul vostru» (Lev. XIX, 2). Am văzut că Sfîntul Apostol Pavel numeşte pe toţi creştinii «sfinţi». Iar Sfîntul Apostol Petru numeşte pe creştini «neam sfînt» (I Petru II, 9). Toţi avem acces la sfinţenie, căci toţi ne putem uni cu Hristos prin Duhul Sfînt, odată ce Hristos este Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut om. A nega posibilitatea accesului tuturor la sfinţenie ar însemna a nega că Fiul lui Dumnezeu făcîndu-se om şi-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată şi se uneşte cu noi în această calitate de Dumnezeu întrupat.

În creştinism s-a revelat fiinţei umane taina propriei sale existenţe şi cu aceasta o sfială faţă de persoana sa şi a celorlalţi semeni şi obligaţia de a avea grijă de curăţia sa şi de a lucra pentru veşnicia sa. Iar de taina aceasta ţine aspiraţia ei spre absolutul care e sfînt, o anumită legătură cu absolutul cel sfînt, pe care revelaţia numai o restabileşte, o face evidentă, o întăreşte în ea. Creştinismul a desfiinţat în principiu graniţa între sacru şi profan şi a deschis accesul tuturor la sfinţenie, întrucît, deşi afirmă că sfinţenia vine de la Dumnezeu, că unde e sfinţenie e Dumnezeu, totuşi a recunoscut în fiinţa noastră o aspiraţie spre sfinţenie, o capacitate pentru ea, un îndemn lăuntric spre puritate, spre delicateţe; şi întrucît el s-a născut prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om şi prin sălăşluirea Lui în tot cel ce voieşte să-L primească.

Sfîntul Chiril al Alexandriei a legat strîns sfinţenia de jertfire. Cine se transpune în starea de jertfă, se transpune în starea de sfinţenie. Cuvîntul ἱερόν înseamnă «jertfă» şi «sacru» în acelaşi timp. Prin însuşi faptul că creştinii se dăruiesc lui Dumnezeu, sau se jertfesc Lui, devin sfinţi, sînt învăluiţi în sfinţenia ce iradiază din Dumnezeu. Dar ei se pot jertfi în mod curat, sau total, numai pentru că se împărtăşesc de jertfa curată sau totală a lui Hristos care, jertfindu-se, s-a sfinţit, ca şi noi să ne sfinţim unindu-ne cu El în stare de jertfă şi avînd astfel intrare la

Dumnezeu. «Şi pentru ei Eu mă sfinţesc pe Mine însumi, ca şi ei să fie sfinţiţi în adevăr» (Ioan XVII, 19).

Sfinţenia vine astfel din predarea totală a omului persoanei absolute. Numai unei persoane te poţi preda, numai spre ea te poţi transcende cu adevărat. În îndemnul spre puritatea şi delicateţea lăuntrică e implicat îndemnul de a fi pur şi delicat în relaţiile cu ceilalţi, de a te preda lor total. Dar predarea absolută nu o poţi realiza decît în favoarea unei persoane absolute. Şi puterea de predare absolută nu o poţi primi decît unit cu o persoană absolută care se predă şi ea. Numai predîndu-ne lui Dumnezeu şi numai întrucît reuşim să o facem aceasta în unirea cu Fiul lui Dumnezeu devenit om şi predat ca atare lui Dumnezeu, noi putem deveni sfinţi, atît prin predarea noastră absolută, cît şi prin persoana absolută prin care ne predăm altei persoane absolute.

Sfinţenia vine de la Dumnezeu, de la absolutul ca persoană, dar vine şi prin faptul că noi aspirăm ca persoane să ne predăm total unei persoane absolute şi realizăm această predare prin Fiul lui Dumnezeu care s-a predat ca om, cu intensitatea absolută [3]. Dacă te-ai preda cu intensitatea absolută numai unei persoane lipsită de caracterul absolut, ai face din acea persoană un idol. Dar predarea la un idol nu poate fi definitivă, pentru că descoperi curînd relativitatea lui, pentru că în afară de aceea nu ai în tine puterea predării absolute şi nu o ai nici din altă persoană umană. Puterea predării absolute îţi vine din primirea cu iubirea absolută a acestei predări, îţi vine din întîmpinarea iubirii absolute a persoanei căreia i te predai. Totdeauna închinările la idoli sînt ambigui şi provizorii, pentru că nu primesc în întîmpinarea lor o iubire absolută.

Sfinţenia vine numai de la o persoană absolută, pentru că numai în faţa ei te poţi ruşina în mod absolut şi poţi simţi îndemnul spre o puritate absolută, datorită iubirii absolute şi deci purităţii absolute cu care te întîmpină. În faţa unui «absolut» impersonal, nu te poţi ruşina; în faţa unei persoane neabsolute nu te poţi ruşina în modul cutremurător, absolut, cum te cutremuri în faţa Celui Unuia Sfînt, sau în faţa cuiva prin care transpare Cel Unul Sfînt. Pentru că o persoană neabsolută prin ea însăşi are atîtea imperfecţiuni, care o ţin la nivelul tău. Numai iertarea de la Persoana absolută îţi poate da liniştirea totală şi definitivă a conştiinţei prin iertarea definitivă a păcatelor, sau prin curăţirea de întinăciuni. Şi numai printr-o persoană care vorbeşte în numele lui Dumnezeu şi confirmă prin smerenia ei că numai Dumnezeu vorbeşte prin ea. Numai un absolut ca Persoană poate fi curat prin fiinţă, şi-ţi poate da pornirea spre o delicateţe a purităţii totale. Dacă în păgînism, sacrul era o calitate a lucrurilor, în Vechiul Testament ea a devenit o calitate a persoanei absolute, iar în creştinism şi a persoanei umane, în măsura în care aceasta se umple de Duhul Sfînt, se pnevmatizează. Şi aceasta datorită faptului că Persoana absolută a devenit în Hristos şi persoană umană, comunicînd celor ce cred în El pe Duhul Său cel Sfînt, sau sălăşluindu-se în ei. Unui absolut impersonal nu i se poate atribui curăţenia în sens propriu, pentru că curăţenia este şi o chestiune de intenţie, de gînduri, de interioritate subiectivă, de delicateţe în raport cu alte persoane, în actele conştiente. Şi numai un absolut ca persoană poate fi curat definitiv şi total, prin sine însuşi, pentru că e curat prin fiinţă, nu prin efort, nu în sens mărginit. Numai o persoană ne poate atrage, ne poate trezi un interes real, pentru că ni se poate preda

3. H. Mühlen, *op. cit.*, p. 10.

și i ne putem preda într-o totală delicatețe. Și numai o Persoană absolută ne poate atrage interesul absolut și poate exercita asupra noastră o atracție absolută, voită, și ca atare ne poate face să i ne predăm într-o sinceritate absolută, să ne «consacrăm» ei.

Predarea aceasta în seama Persoanei absolute este o autojertfire sfințitoare, pentru că e o autotranscendere absolută peste tot ce este relativ; orice ființă umană care se înalță peste sine, renunță la sine, călcînd peste ceea ce e egoist, meschin, interes îngust, poftă îndreptată pasionat spre un lucru mărginit și patimă pentru el, se sfințește. Se sfințește pentru că se autotranscende spre persoana absolută și din puterea acesteia spre toate persoanele a căror valoare o vede în persoana absolută. Dar întrucît această autotranscendere e împlinirea a ceea ce formează aspirația cea mai intimă a ființei umane, se poate spune că sfințenia e dintr-un punct de vedere realizarea cea mai proprie a umanului, descoperirea sanctuarului intim al ființei sale [4].

Ființa umană este sfîntă, sau devine sfîntă, întrucît se dăruiește, se «consacră» Persoanei absolute și prin aceasta se consacră slujirii a tot ce ține ca absolut de Dumnezeu (binele curat, adevărul real, dreptatea adevărată etc.). Actul «consacrării» sau actul «jertfirii» e un act de preot. Toți cei ce se jertfesc sînt «preoți», ca cei ce oferă persoana lor Persoanei absolute. și «sfinți» ca cei oferiți [5]. Iar întrucît cel ce se dăruiește pe sine lui Dumnezeu, dăruiește toată lumea lui Dumnezeu, nemai ținînd-o pentru sine. toate actele sale și obiectele acestor acte, ca să coboare asupra lor dragostea lui Dumnezeu, toate sînt destinate să devină sfinte. «Prima, principala definiție a ființei umane, este că ea este *preotul*. Ea stă în centrul lumii și o unifică în actul de mulțumire și de slăvire. ce-i aduce lui Dumnezeu. Primind lumea de la Dumnezeu și dăruind-o lui Dumnezeu, ea transformă viața sa pe care o primește de la lume, în Dumnezeu, în comuniune cu El» [6].

Toți credincioșii sînt chemați deci să se îmbrace în sfințenia din Dumnezeu, prin ființa umană. prin deprinderea acesteia de a realiza transcenderea sa spre Persoana absolută de la toate lucrurile lumii, dar prin toate lucrurile lumii, pe care le folosește, le privește și le cercetează, dar nu ca și cînd ar fi ultimele. Față de toate ea cîștigă o delicată puritate în gînduri, în acte, în simțiri, sporind în delicatețea purității lăuntrice. a dezinteresului, a iubirii. Toate își descoperă prin această atitudine a noastră legătura lor misterioasă cu Dumnezeu, toate apar ca daruri ale iubirii de Dumnezeu. făcute nouă, pentru ca noi să vedem această iubire și să-i răspundem întorcînd darul ce ni s-a făcut cu pecetea iubirii noastre. iarăși lui Dumnezeu, în mod direct sau prin semenii noștri. Lumea e un semn al reciprocei transcenderi a lui Dumnezeu la noi și a noastră la Dumnezeu prin iubire și prin aceasta e sacră în originea și în destinația ei, avînd să devină sacră și prin modul nostru curat de a o întrebuința. E necesar să-i descoperim această origine sacră și această destinație spre sfințenie și să o actualizăm și din partea noastră, practicînd rostul ei de dar al lui Dumnezeu către noi și de dar al nostru către Dumnezeu și între noi.

---

4. *Ibidem*, passim. vezi și Marcu Ascetul care vede acest sanctuar în inima în care sălășluiește Hristos (*Filocalia* rom., vol. I, p. 282—283).

5. Al. Schmemann, *For the Life of the World*. New York, ed. II, 1963, p. 69.

6. *Ibidem*, p. 5.

Elementele și obiectele sfințite în biserici nu primesc o sfințenie în mod exclusiv pentru ele, care să le separe de caracterul profan al celorlalte obiecte și elemente ale lumii. Ele sînt sfințite pentru toate obiectele și lucrurile din lume, în mod reprezentativ, dată fiind legătura lor cu toate și dată fiind sfințirea pe care ne-o cîștigăm noi înșine prin aceasta și pe care trebuie s-o manifestăm în mod general față de toate lucrurile. Prin pîinea, apa, vinul, untdelemnul, griul, sfințite în biserici, se sfințește în modul acesta toată pîinea, apa, vinul, necesare vieții oamenilor și întrebuințate de oameni. Se sfințesc apele rîurilor, mărilor, lanurile cîmpului, animalele, rodurile pămîntului, curțile, casele. Pîinea euharistică proiectează o aură de sfințenie peste orice pîine. Dacă sînt vase liturgice cu o sfințire specială, ele primesc această sfințire numai ca instrumente de cult, pentru ca prin cultul adus lui Dumnezeu și deci prin ele să se sfințească toate. Iar preoții primesc o sfințire în calitate de slujitori ai sfințirii tuturor, ca puncte active din care iradiază sfințenia peste toți. Sfințenia e destinată să devină o calitate a tuturor și a cosmosului întreg.

Ortodoxia n-a reintrodus despărțirea între sacru și profan, între supranatural și natural în lume[7], cum s-a făcut în Occident în evul mediu, nici n-a nivelat totul în secular, cum s-a făcut mai tîrziu prin reacția Reformațiunii, ci a socotit sfințenia compatibilă cu viața întregii lumi. Pîinea naturală cea de toate zilele a fost sfințită, fiind considerată vrednică să se prefacă în trupul Domnului care hrănește pe om, și vinul în sîngele Lui, nerecurgîndu-se la azima neobișnuită în uzul cotidian și nici renunțîndu-se la vin; familia a fost sfințită, fiind acceptată ca ambianță intimă a preotului, limba folosită în viața de toate zilele a popoarelor a fost sfințită, fiind primită ca limbă de slăvire a lui Dumnezeu în cult.

Dacă principial sfințenia ființei umane constă într-o continuă trăire a vieții sale și a lumii ca un dar al persoanei transcendente, întors acestei persoane prin transcendere spre ea, dar folosită în același timp de persoana umană, iar dacă prin aceasta ființa umană se realizează cu adevărat ca atare, cum se arată în concret această adevărată «omenie» a sfîntului?

În sfînt nu există nimic trivial, nimic grosolan, nimic josnic, nimic cinic, nimic tocit. În el e actualizată, delicatețea, sensibilitatea și noblețea cea mai autentică a umanului. El se caracterizează printr-o delicatețe ireproșabilă, prin cea mai fină sensibilitate, care sesizează stări pe care nu le pot sesiza ceilalți, printr-o reținere de la tot ce este impur și neautentic, care s-ar putea numi bună cuviință exemplară, printr-o atenție fără greș față de semeni, el citește cea mai puțin articulată trebuință și dorință reală a semenilor săi și o împlinește prompt, din el iradiază continuu un duh de dăruire, de generozitate, de jertfelnicie față de toți, fără nici o grijă de sine, un duh care încălzește pe ceilalți și le dă siguranța că nu sînt singuri.

Și totuși, nu există cineva mai smerit, mai simplu, mai neartificial, mai neteatral, mai negrandilocvent, mai «natural» în comportarea lui, acceptînd tot ce e cu adevărat omenesc, creînd o atmosferă de cuceritoare familiaritate. Uneori își manifestă familiaritatea și înțelegerea printr-un umor de aceeași delicatețe. Nimic de poză, de distanță, aroganță față de situațiile, de lucrurile și de persoanele cele mai simple, socotindu-le pe toate lăsate de Dumnezeu ca pe niște daruri de mare preț și cu un rost pentru noi, nimic de ordinul prezumției și al pretențiozității, al voinței de a se reliefa, de a se impune. Se face aproape neobservat, apărînd numai cînd e lipsă de

---

7 *Ibidem*, p. 3

o mîngîiere, de o încurajare, de un ajutor. El este cea mai umană și cea mai smerită ființă și în același timp o apariție neobișnuită, uimitoare, prilejuind celorlalți sentimentul descoperirii adevărate a umanului în el și în ei. Căci este cel mai apropiat și în același timp, fără să vrea, cel mai impunător, cel ce atrage atenția cel mai mult, fără să vrea. Îți devine cel mai intim dintre toți și cel mai înțelegător și te simți cum nu se poate mai bine lîngă El, sau mai la larg, și în același timp te strîmtorează, făcîndu-te să-ți vezi slăbiciunile și greșelile tale; te copleșește cu măreția simplă a purității și cu căldura bunătății Lui și te face să te rușinezi de starea ta coborîtă de la umanitatea adevărată, de artificialitatea și nedelicatețea ta, și să te temi de impuritatea, nevrednicia și meschinăria ta, care iese puternic în relief în comparația ce o faci, fără să vrei, între tine și el. Nu exercită nici o forță lumească, nu dă nici o poruncă cu severitate, dar simți în El o fermitate și o neîncovoiere mai presus de orice tensiune și crispare în convingerile Lui, în viața Lui, în opiniile și în sfaturile pe care le dă, încît părerea Lui despre ceea ce ar trebui să faci, exprimată cît se poate de voalat și delicat, îți devine o poruncă pentru a cărei împlinire ești în stare de orice efort și sacrificiu. Aceasta pentru că o simți ca o adevărată dezlegare de neîncrederea pe care o aveai în tine, ca lămurirea sigură a adevăratului drum pe care trebuie să umbli; pentru că simți că prin împlinirea recomandării Lui poți scăpa de chinuitoarea conștiință că ești definitiv pierdut. Te temi de privirea Lui în sufletul tău, dar o aștepți și o cauți ca privirea unui prieten sigur și a unui medic de indubitabilă destoinicie, care-ți dă diagnosticul și leacul sigur al salvării tale dintr-o boală de moarte, întărindu-te cu asistența lui reconfortantă Extrem de delicat și de smerit, în același timp simți că nici o putere din lume nu-L poate încovoia, nu-L poate abate din puritatea Lui blîndă, din iubirea Lui de Dumnezeu și de oameni, din predarea Sa totală lui Dumnezeu și din voința de a sluji semenilor pentru a-i ajuta să devină cu adevărat oameni și să se mîntuiască Cine se apropie de sfînt, descoperă în el măreția de taină a simplității, a purității intențiilor, a fermității în bunătate și blîndețe, a faptelor și iubirii nepretențioase și netrîmbițate, ba chiar acoperite. Trebuie să te străduiești ca să descoperi faptele mari ale sfîntului, dar măreția lui se impune dintr-o dată chiar fără a i se cunoaște faptele concrete prin care se manifestă Din sfînt iradiază o imperturbabilă liniște și în același timp o caldă participare la durerile celorlalți El se odihnește în stabilitatea iubitoare și suferitoare a lui Dumnezeu cel întrupat El a intrat în acea «odihnă», în care nu vor intra cei neascultători (Evrei III, 18) Dar odihna lui are forța de a atrage și pe alții spre ea și în ea și de a-i ajuta astfel să-și învingă în mare măsură durerea De aceea sfîntul e un înainte mergător al umanității, care avansează spre viitorul perfecțiunii eshatologice

El a biruit oarecum timpul, fiind totuși puternic prezent în timp Paul Evdochimov spune că în sfînt existența e identică cu esența, adică esența sa umană s-a realizat, el nu mai are lipsă de ieșirea continuă din sine spre a se realiza[8]. Prin aceasta el a cîștigat o maximă asemănare cu Dumnezeu. Căci existența constă în lansarea omului înaintea sa, în intervalul mobil al timpului, pentru a realiza esența sa în Dumnezeu Noi ne umplem ființa noastră numai înaintînd spre Dumnezeu Sfîntul a ajuns în Dumnezeu și la deplinătatea ființei sale umane.

A ieșit el prin aceasta din acel urcuș interminabil, din acea suită de «epectaze», de care vorbește Sfîntul Grigore de Nisa? Sfîntul a găsit «locul», în care se adin-

8. *La femme et le salut du monde*, p 221.

ceşte, sau în care se înalţă continuu trecînd din treaptă în treaptă. El este în «mişcarea stabilă», de care vorbeşte acelaşi «Locul» pe unde se înalţă cosmonautul este îngust, dar el se înalţă între aştri.

Sfîntul deplin nu ar trebui să fie retras din lume, ci focar activ de adevărată umanitate, de umanitate eshatologică în lume. În comunităţile cu viaţa superioară de la începutul creştinismului, toţi membrii lor erau sfinţi şi nici unul din ei nu se retrăgea din comunitate. Sfinţenia era susţinută de ambianţa generală a comunităţii. Creştinii dornici de viaţă superioară s-au retras din comunităţile din lume, cînd nivelul de viaţă spirituală a acestora a coborît şi voinţa unei vieţi îmbunătăţite în mijlocul ei a început să întîmpine multe ispite. O ridicare generală a umanităţii pe plan etico-spiritual ar însemna o ridicare a ei la un nivel în care sfinţenia ar deveni tot mai frecventă.

Sfîntul reprezintă umanul purificat de zgura subumanului, sau inumanului, sau umanului pervertit, el reprezintă umanul subţiat pînă la starea unei feţe de extremă transparenţă şi sensibilitate, peste căldura abisului de iubire al persoanei absolute. El e un chip viu al absolutului viu şi personal, un vîrf ameţitor de apropiat şi ameţitor de înalt sau de sublim al umanităţii.

În sfinţenia de care ajung să se împărtăşească unii din semenii noştri, El apare acelaşi paradox al înălţimii transcendente şi al coborîrii lui Dumnezeu la noi, făcîndu-ne şi pe noi, cînd voim şi cînd depunem eforturi în acest sens, părtaşi de acelaşi paradox.

Prin pilda lor de fiinţe umane spiritual subţiate, autentice şi delicate, dar ferme în cele bune, prin rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu în care se topesc şi se părăsesc pe ei pentru semeni, prin slujirea lor dezinteresată, sfinţii anticipează cu-centor umanitatea desăvîrşită a veacului viitor.

Dar în acelaşi timp sfinţii fac eficientă şi reveleaza în ei umitoarea umanitate a lui Hristos fiind o raza a ei. Ba mai mult, întrucît Dumnezeu este modelul fiinţei umane ei fac eficientă şi reveleaza «umanitatea lui Dumnezeu».

Din cele de mai sus rezultă că sfinţenia lui Dumnezeu e legată de caracterul de persoană, mai bine zis de tri-personalitate a Lui. Subiectul sfinţeniei nu poate fi decît persoana. Şi sfinţenia persoanei e simţită de o altă persoană. Sfinţenia e relaţia de supremă delicateţe de la persoană la persoană. Sfinţenia se realizează în puritatea şi delicateţea relaţiei desăvîrşite a unei persoane faţă de alta. Căci puritatea şi delicateţea este în alţi termeni fidelitatea desăvîrşită şi atenţia supremă a unei persoane faţa de altele, autotranscenderea totală spre celelalte persoane. Fidelitatea şi autotranscenderea aceasta îşi are gradul suprem din eternitate între persoanele divine. Duhul, ca Duh al Tatălui şi al Fiului, ca acelaşi Duh în amîndoi exprimînd ca persoană această fidelitate desăvîrşită între ei, se numeşte în mod special *Sfînt*.

Din fidelitatea şi atenţia reciprocă treimică ni se împărtăşeşte puterea fidelităţii şi atenţiei prin Duhul Sfînt şi nouă, în primul rînd faţă de Dumnezeu şi prin aceasta şi între noi. De aceea, cel ce se dedică cu fidelitate deplină lui Dumnezeu se «consacră», se «sfinţeşte», iar aceasta se realizează prin primirea Duhului Sfînt. Aceasta ne face să fim într-un Duh cu Tatăl şi cu Fiul. Se pot consacra şi lucruri întrebuinţate fidele pentru Dumnezeu, dar cel ce le întrebuinţează fidel pentru Dumnezeu e omul. Prin ele se manifestă credincioşia totală a omului faţă de Dumnezeu. Omul total credincios lui Dumnezeu devine total fidel şi semenilor săi. Căci şi Hristos

s-a făcut total fidel şi prieten oamenilor («Eu mă sfinţesc pentru ei»). Dar a făcut-o aceasta, ca şi aceştia să-i devină total fideli şi prieteni Lui. «Fiţi sfinţi, precum şi Eu, Dumnezeul vostru, Sfînt sînt». De aceea se aseamănă legătura fiinţei umane cu Dumnezeu, cu legătura dintre mireasă şi mire. Iar Biserica e sfîntă prin faptul că e mireasa lui Hristos. Sfinţenia cere reciprocitate în fidelitate, se întăreşte în reciprocitatea fidelităţii. De aceea cere Dumnezeu atît de stăruitor în Vechiul Testament poporului Israel fidelitate, fidelitatea unei soţii, pentru a răspunde fidelităţii Lui. Sfinţenia lui Dumnezeu e realizată în Sine, în fiinţa Sa, prin fidelitatea reciprocă a persoanelor treimice. Dar pe temeiul ei Dumnezeu poate fi fidel şi oamenilor.

Dar omul care e total fidel lui Dumnezeu şi prin aceasta şi semenilor săi, e şi umanizat într-un grad superior. De aceea a se sfinţi înseamnă a se umaniza şi orice adevărată umanizare e în acelaşi timp sfinţire.

Sfinţenia deplină, preoţia deplină, s-a realizat în Hristos. Iar prin aceasta şi umanizarea în gradul suprem, în sensul în care am văzut-o la sfinţi. Pentru că El s-a dăruit total lui Dumnezeu prin jertfa sa, dar s-a dăruit tot aşa de total şi nouă. Şi se află în această stare de dăruire totală pînă la sfîrşitul veacurilor, îndeosebi prin Euharistie. În Hristos a coborît între noi fidelitatea intertreimică printr-o persoană divină, pentru ca să devină proprie şi unui om faţa de Dumnezeu şi ca Dumnezeu să ne-o arate şi nouă şi să ne comunice puterea ei, pentru ca şi noi să ne-o însuşim în amîndouă direcţiile. Pentru aceasta ipostasul divin al fidelităţii desăvîrşite eterne a devenit şi ipostas al umanităţii, sau şi ipostas uman al acestei fidelităţi.

În Hristos e sursa puterii de fidelitate sau de legatură în puritate desăvîrşită, sau de sfinţenie, a noastră faţă de Dumnezeu şi de semenii noştri. El ne transmite această putere prin Duhul Său cel Sfînt, care din Treime s-a coborît şi în El ca om. În jertfa lui e puterea jertfei noastre, în preoţia Lui puterea preoţiei noastre. «Dat fiindcă omul nu e decît în masura în care se abandonează (se sfinţeşte, am zice noi), întruparea lui Dumnezeu se prezintă ca supremul şi unicul caz a desăvîrşirii esenţiale a realităţii umane»[9].

El e nu numai sfinţenia supremă în forma umană, ci şi omul pentru noi în gradul suprem. Dacă sfîntul e un om pentru oameni întrucît e în primul rînd un om pentru Dumnezeu, Hristos e omul pentru oameni în gradul suprem, dar e aceasta nu pentru ca noi să profităm în mod pasiv de sfinţenia lui ca în învăţătura protestantă, ci pentru ca să dobîndim şi noi sfinţenia sau fidelitatea activă faţă de Dumnezeu şi faţă de semenii noştri.

Sfîntul Chiril de Alexandria a pus în relief, în opera sa «Închinare în Duh şi adevăr», faptul că noi nu putem deveni sfinţi decît în Hristos, întrucît El ne ia în Sine, în jertfa Sa adusă lui Dumnezeu, întrucît ne insuflă acelaşi act şi aceeaşi stare de jertfă, sau de autotranscendere, sau de fidelitate totală faţa de Dumnezeu, în care se află El însuşi.

Dumnezeu, cu sfinţenia Sa, ia forma umană a ei, pentru ca să ne facă şi pe noi sfinţi sau fideli Sieşi, dar şi între noi, ca să ne umanizeze cu adevărat. Sfinţenia e sensibilizarea desăvîrşită a relaţiei între fiinţa umană şi Dumnezeu şi între noi în-

9 Karl Rahner, *Considérations générales sur la Christologie*, în «Problèmes actuels de christologie. Travaux du Symposium de l'Arbresle 1961», recueillis par H. Bousse et J. Latour, Paris, Desclée, 1965, p. 21—22.

sine, ca o imitație a supremei delicateţe dintre persoanele Sfintei Treimi, ca o împărtăşire din ea.

Dumnezeu vrea ca toată lumea să se umple de sfinţi, devenind cer nou şi pămînt nou, în care locuieşte dreptatea, sau fidelitatea, sau sfinţenia, prin extensiunea ei din Sfînta Treime.

Criza actuală a occidentului creştin se explică, credem, prin faptul că acest creştinism a pierdut capacitatea revelării sacrului. După ce romano-catolicismul a conceput sacralitatea Bisericii ca un factor de putere lumească faţă de oameni şi faţă de lume, ca un factor de distanţă şi de superioritate, iar Protestantismul, obsedat de acest înţeles al sacrului, l-a respins cu totul, afirmînd cu pasiune păcătoşenia şi *egoitatea iremediabilă* a tot ce e manifestare umană, fie ea cît de bisericească, — azi acest creştinism caută să înlăture înstrăinarea lumii faţă de el, ca răspuns la distanţa Bisericii sau la egoismul vieţii creştine, prin accentuarea comuniunii dintre creştini şi chiar dintre creştini şi necreştini. Dar prin aceasta creştinismul occidental rămîne tot în planul pur lumesc, neputînd oferi lumii categoria sacrului, ca ceva deosebit de ea şi capabil s-o îmbogăţească cu ceva ce n-are ea şi să răspundă la o altă necesitate a ei. Preoţii din occident nu mai au curajul să poarte haina preoţească, spunînd că trebuie să se comporte ca nişte oameni între oameni, căci altfel apar lumii ca nişte figuri mobile de muzeu. Bisericile lor au devenit ca nişte case obişnuite, Liturghia lor a pierdut aproape orice element sacru, promovînd numai *aspectul comuniunii*. Creştinismul occidental vrea să se secularizeze, devenind întru totul asemenea lumii, ducînd pînă la capăt o tendinţă care a fost de altfel totdeauna proprie acestui creştinism. Dar prin această secularizare lumea simte şi mai mult inutilitatea acestui creştinism, sau o *utilitate de natura altor instituţii şi activităţi lumeşti*.

Ortodoxia n-a parcurs acest drum al secularizării, cel puţin în Liturghia, în slujbele, în tradiţiile ei, căci teologia şi comportarea slujitorilor ei se resimt de multe ori de influenţa occidentală secularizantă, de un complex de inferioritate faţă de creştinismul occidental, care ar fi, chipurile, cult şi modern, faţă de ortodoxia «înapoiată».

Credincioşii, mai mult decît slujitorii bisericeşti, trăind ortodoxia nediminuată în Liturghia şi în slujbele ei, a păstrat experienţa sacrului şi prin aceasta Biserica îi satisface sau le satisface o necesitate, pe care nu le-o poate satisface nimeni şi de aceea nu asistăm în ortodoxie la criza din creştinismul occidental, la contestarea Bisericii de către credincioşi.

Experienţa sacrului este identică cu experienţa eshatologică a iradierii celuilalt plan în planul lumii. Liturghia are caracter eshatologic. Credincioşii trăiesc în cadrul ei, cu anticipare, înfăţişarea înaintea judecăţii din urmă, pregustarea vieţii veşnice, ţîşnirea prezenţei divine în planul vieţii pămînteşti; preotul poate purta rasa, căci prin aceasta nu apare ca o figură de muzeu, ci ca o prezenţă care aminteşte oamenilor eshatologicul, faptul că viaţa pămîntească nu e totul şi nu e ultima. Şi lucrul acesta apare credincioşilor ca o îmbogăţire de experienţă, ca o bucurie că peste viaţa pămîntească, uneori apăsată de grele probleme şi nu fără o oarecare monotonie, li se deschide perspectiva unei alte vieţi superioare. Iar aceasta le dă o putere sporită în suportarea greutăţii vieţii terestre, în împlinirea într-un mod conştiincios a îndatoririlor legate de ea şi în purtarea luptei pentru bine, ştiind că de

această depinde viața lor de fericire veșnică. Prezența sacrului dă astfel un sens vieții acesteia.

Prin sacrul păstrat de ortodoxie, lumea se transfigurează, credincioșii fac eforturi spre sfințenie și, astfel, prin el se transmite credincioșilor o putere și pentru viața pămîntească, pentru realizarea adevăratei comuniuni și a păcii între oameni.

Numai în experiența sacrului, ființa umană, umplîndu-se de prezența eficace a lui Dumnezeu, umplîndu-se de categoria sacrului, cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu. «Urmăriți pacea cu toții, și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul» (Evrei XII, 14). În felul acesta, cel ce se află în sfințenie, se află în adevăr, în cunoașterea adevărată, prin experiență, a lui Dumnezeu. «Sfințește-i pe ei în adevărul Tău» (Ioan X, 36). Sfințenia lui Dumnezeu ne-a devenit cu adevărat accesibilă, ca o modalitate de viață umană superioară, în Hristos. «Eu mă sfințesc pe Mine pentru ei, ca să fie și ei sfințiți în adevăr» (Ioan XVII, 19). Căci nimeni nu a fost sfînt ca Iisus Hristos și prin nimeni nu ni se comunică sfințenia ca prin El. «Cel ce se va naște din Tine, sfînt se va chema» (Luca I, 35). «Știu cine ești, sfîntul lui Dumnezeu» (Marcu I, 24; Ioan VI, 29).

5. — *În nici o însușire* a lui Dumnezeu nu se vede mai clar unirea paradoxală între înălțimea și coborîrea lui, ca în *iubire*. Implicarea acestor două aspecte e așa de totală, că nu se poate spune că sînt două, ci că în coborîre se arată înălțimea și viceversa. Se poate spune că iubirea *e chenoză prin excelență și măreție prin* excelență, tocmai întrucît e chenoză. Ca atare ea explică unirea paradoxală între înățimea și coborîrea lui Dumnezeu în toate celelalte însușiri. În toate se manifestă iubirea. E greu de găsit iubirea goală de orice alt conținut, de orice altă însușire, de orice alt dar ce ni se dă prin celelalte însușiri. Dar tot așa de greu e de înțeles vreo altă însușire a lui Dumnezeu, fără iubirea care le explică, le însuflețește și le umple pe toate. Totuși se poate vorbi și de iubirea ca atare.

Iubirea coborîtoare la noi își are și ea baza în relațiile eterne ale persoanelor treimice. Iubirea implică un iubitor și un iubit, sau *mai* bine-zis, cînd iubirea e deplină, e relația între doi sau mai mulți, din care fiecare e și iubitor și iubit. De aceea iubirea perfectă înseamnă reciprocitatea *perfectă de iubire* între două sau mai multe persoane.

Karl Barth spune că însăși existența lui Dumnezeu este iubire[10]. Mai precis, a spune că Dumnezeu există, înseamnă a spune că este iubitor și iubit. Nu se poate merge dincolo de iubire pentru a găsi o existență superioară, fără iubire. Nu se poate merge dincolo de persoana iubitoare și iubită, așadar și de relația între două sau mai multe persoane, pentru a găsi existența perfectă și sensul ei. Deci nu se poate merge dincolo de Sfînta Treime pentru a găsi o existență superioară. Existența prin excelență, existența ca izvor pentru orice existență, este actul de iubire nesfîrșită, absolută și inepuizabilă, între persoanele divine. Nu se pot cugeta persoane perfecte fără actul desăvîrșit și etern al iubitii, nici actul iubirii fără persoane, așa cum în fizică nu se poate cugeta energie fără corpusculi, sau corpusculi fără energie. În sensul acesta, pe planul existenței supreme sau divine a exista înseamnă a iubi (și a fi iubit); iar a iubi (și a fi iubit) înseamnă a exista. Ontologicul și spiritualul coincid. Existența fără iubire înseamnă existență uscată, nedeplină. Aceasta poate avea loc numai pe planurile inferioare, create. Iar iubirea se obține de la Dumnezeu,

---

10. *Kirchliche Dogmatik* II/1, 1958, p. 315.

de unde se obține chiar prin aceasta existența. Dar iubirea devine proprie făpturii, numai prin răspunsul la iubire. Numai prin aceasta ea e activă în iubire, își însușește iubirea ca subiect, e activă peste tot. Caracterul activ implică o dualitate, o legătură în dualitate. Prin aceasta creatura se ridică la o existență plenară. Astfel făptura contribuie și ea la realizarea unei existențe plenare a sa. Existența creată își are baza în coborîrea iubitoare a lui Dumnezeu; este, în fundamentul ei, semnul iubirii lui Dumnezeu și al apelului său la iubire. Dar creațiunea a refuzat să-și însușească iubirea lui Dumnezeu prin răspunsul ei pozitiv, iar prin aceasta a refuzat să se ridice la existența plenară. De aceea a căzut într-o existență slăbită, chinuită, leneșă. Un răspuns a trebuit să dea, căci fără un răspuns n-ar intra într-o existență proprie. Dar răspunsul ei nefiind o acceptare deplină a existenței, este însușirea unei existențe greoaie, strîmbată, sfîșiată lăuntric, slăbită.

Dumnezeu însă ne-a oferit putința unui răspuns pozitiv la iubirea Sa și odată cu aceasta existența normală în Hristos. În Hristos, omul răspunde iubirii lui Dumnezeu în aceeași deplinătate în care Dumnezeu îi oferă iubirea Sa. În Hristos, Dumnezeu iubește ființa umană cu iubirea cu care se iubesc persoanele divine, căci Hristos cel iubit de Dumnezeu e nu numai Dumnezeu, ci și om; iar omul răspunde acestei iubiri cu aceeași iubire cu care răspunde o persoană divină celorlalte persoane divine, căci omul Hristos, care primește iubirea divină și-i răspunde e totodată Dumnezeu. Dar în Hristos Dumnezeu ne iubește pe toți ca pe Fiul Său, iar noi toți putem iubi pe Dumnezeu prin iubirea Fiului Său. Desigur numai dacă ne unim deplin cu Hristos, ca să devină El ipostasul-cap al nostru. Dar noi greu ajungem pînă la acest nivel de unire cu Hristos.

Iubirea lui Dumnezeu a săvîrșit cea mai deplină coborîre în Hristos nu numai pentru că s-a oferit ființei umane ca iubire egală cu cea intertreimică, ci și pentru că din Hristos s-a oferit ființelor umane păcătoase. De aceea și suferința Lui a atins gradul cel mai înalt, pentru că unei astfel de iubiri i s-a răspuns cu un refuz. Cu cît iubirea oferită a fost mai mare, cu atît refuzul ei a fost simțit mai dureros. Totuși numai printr-o astfel de coborîre putea ea cîștiga pe oameni. Și de fapt a cîștigat pe mulți. În modul acesta ea și-a manifestat totodată toată puterea ei, ridicînd ființele umane la capacitatea unui răspuns egal cu al lui Dumnezeu făcut om, la nivelul eternității.